

LA PSYCHOLOGIE

DE

SAINT THOMAS D'AQUIN,

PAR

Just.-Émile COMBES,

DOCTEUR ÈS-LETTRES,

Ancien Élève de l'École des Carmes, Professeur à l'Institution de Pons.

MONTPELLIER,

Typographie de Pierre Grollier, rue des Tondeurs, 9.

1860.

LA PSYCHOLOGIE

DE

S^T THOMAS D'AQUIN.

LA PSYCHOLOGIE

DE

SAINT THOMAS D'AQUIN,

PAR

Just.-Émile COMBES,

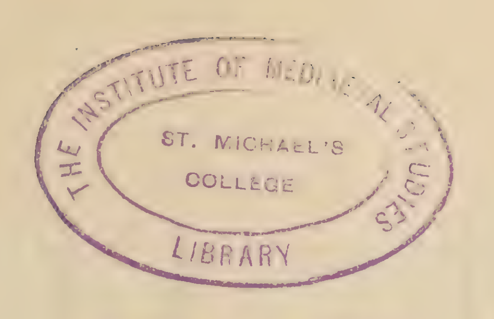
DOCTEUR ÈS-LETTRES,

Ancien Élève de l'École des Carmes, Professeur à l'Institution de Pons.

MONTPELLIER,

Typographie de Pierre Grollier, rue des Tondeurs, 9.

1860.



NOV 16 1933
G440.

A MONSIEUR

L. SIGUY,

DOYEN DE LA FACULTÉ DES LETTRES DE MONTPELLIER,

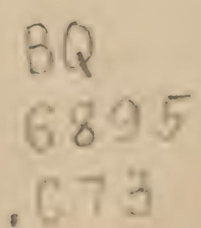
Témoignage de vive reconnaissance et de respectueuse affection.

JUST.-ÉMILE COMBES.

AVANT-PROPOS.

Le nom de St Thomas est devenu depuis quelques années familier à la critique : la langue du saint docteur est désormais comprise, et quelques-unes de ses théories sont rangées parmi les doctrines qui se recommandent par une grande sagesse, aussi bien que par une grande profondeur de vues, à l'attention de tout homme désireux de s'instruire dans la science philosophique. En cet état de choses, un essai sur la psychologie de St Thomas ne paraîtra pas manquer d'opportunité.

Il s'en faut bien, malgré les travaux de ces dix dernières années, que l'opinion soit encore fixée sur l'estime qu'elle doit faire du plus grand docteur scolastique, du plus illustre représentant de la philosophie dans le



moyen-âge. Les savants distingués qui ont le plus contribué par leurs exemples à pousser, dans ce temps, à l'étude de St Thomas, sont à peine d'accord entre eux, non pas seulement sur la valeur scientifique de ses théories, mais encore sur leur véritable signification, et l'intention du docteur angélique, aussi bien que son enseignement, est mise en cause et discutée. Pour ne parler que de la psychologie, n'existe-t-il pas un dissentiment complet entre les deux interprètes les plus accrédités du saint docteur sur la manière d'entendre ou d'apprécier les déclarations de St Thomas sur plusieurs points de cette science? M. Jourdain place sans hésitation parmi les erreurs sensualistes ce que M. Hauréau loue sans réserve et rapproche volontiers des pensées et des sentiments de Leibnitz (1). On pouvait croire qu'après les explications de M. Hauréau, la question de savoir si St Thomas adopte les *espèces* intermédiaires de la connaissance avait reçu désormais une solution; M. Jourdain ne juge pas ces explications concluantes, et, par ses réserves et ses doutes, il en détruit l'effet. Sur d'autres points, comme sur la théorie Thomiste de l'individuation, l'opposition des deux critiques est formelle.

(1) *Philosophie de St Thomas*, par M. Ch. Jourdain, tome II, p. 417. — *De la Philosophie scolastique*, par M. Hauréau, tome II, p. 193.

Le débat reste donc ouvert sur l'interprétation des systèmes de St Thomas.

D'ailleurs, M. Hauréau et M. Jourdain, astreints aux exigences d'un programme, n'ont pu éclairer la psychologie de St Thomas dans toutes ses parties. Il est des questions par eux traitées qui ne laissent rien ou presque rien à dire à leurs successeurs ; il en est d'autres sur lesquelles ils se sont tus, ainsi que tous les écrivains qui se sont occupés de St Thomas.

Exposer l'ensemble des questions qui composent la psychologie Thomiste, avec d'assez longs détails pour en conserver l'esprit, et les commentaires indispensables pour comprendre, ne peut donc être une œuvre tardive, ni vaine par conséquent. C'est ce que nous avons entrepris dans la mesure de nos forces. Nous avons cru pourtant qu'il ne suffisait pas d'interpréter fidèlement les textes, nous avons jugé les doctrines. Nous n'avons reculé ni devant les expressions scolastiques, quelque peu élégantes qu'elles soient, parce que le sens exact eût été mal rendu par d'autres expressions, ni devant les développements fatigants de systèmes et de théories, si peu en harmonie avec nos systèmes et nos théories modernes, parce qu'en chaque question nous avons voulu présenter un tout vraiment complet. Nous ne nous flattons pas d'avoir tout à fait réussi ; mais la bonne volonté ne nous a pas fait défaut, et bien que ce soit

une mauvaise excuse que d'alléguer le désir de bien faire, ce nous sera peut-être, devant nos juges, une cause d'indulgence d'avoir essayé de rendre à S[t] Thomas, avec le respect qui lui est dû, l'hommage d'une critique impartiale et désintéressée.

LA PSYCHOLOGIE

DE

S^{T} THOMAS D'AQUIN.

INTRODUCTION.

1. But de cet Essai. — 2. Méthode de St Thomas en psychologie. — 3. Du rang assigné par St Thomas à la psychologie dans l'étude de la philosophie. — 4. Plan général.

La connaissance de l'âme n'avait point au moyen-âge de nom particulier. Cette portion des études philosophiques, que les Modernes appellent *psychologie*, n'était point séparée d'une science plus vaste et non moins intéressante, la science de l'homme. Sans vouloir préconiser outre mesure une époque déjà lointaine, qu'il a été longtemps de mode de rabaisser sans raison et de flétrir sans justice, il est permis cependant de payer un tribut d'admiration à cette immense étendue de savoir, que le moyen-âge, à tort, si l'on veut, exigeait de ses docteurs. Les scolastiques, en effet, au lieu de rétrécir, comme l'ont fait quelques contemporains, le domaine de la philosophie, se plurent en quelque sorte à l'agrandir, peut-être même avec un empressement exagéré. La philosophie embrassait alors à peu près toutes les sciences

humaines ; un philosophe était à la fois un métaphysicien, un logicien, un physicien, un psychologue, même un mathématicien. Par un usage qu'avait consacré l'exemple des plus célèbres génies, l'étude de la théologie se joignait comme couronnement suprême à ces vastes études. S[t] Thomas n'échappa point aux exigences de son époque ; il cultiva toutes les branches des connaissances humaines, sinon avec un égal succès, du moins avec une égale ardeur; il s'efforça de les réunir et de les lier par une série de déductions. L'idée ne lui vint pas de choisir dans cet ensemble de connaissances les questions psychologiques pour les traiter comme à part. Moins encore il se fût avisé de restreindre à l'âme de l'homme le mot de *psychologie,* si toutefois il l'eût connu. De nos jours, il est des philosophes qui pensent avoir épuisé les recherches possibles sur l'âme, quand ils en ont analysé les facultés et découvert la nature (1) ; mais son origine, son union et ses rapports avec le corps, et généralement toutes les questions qui se rattachent à ces dernières, restent sans solution. S[t] Thomas n'eût point osé rétrécir de la sorte l'horizon de la psychologie, et la connaissance de l'âme ne lui paraissait complète qu'à la condition d'embrasser la science de l'homme tout entier.

1. Il ne peut être sans intérêt d'exposer simplement dans une analyse critique la psychologie de ce grand

(1) Cette croyance est partagée par la plupart des philosophes appartenant à l'école éclectique française. Nous citerons entre autres : MM. Jouffroy, *Mélanges philosophiques, Psychologie ;* J. Simon, E. Saisset, A. Jacques, *Manuel de Philosophie ;* Gatien-Arnoult, *Programme d'un cours de Philosophie.*

docteur. Malgré les difficultés d'un pareil travail, nous espérons conserver, sans les dénaturer, ses véritables doctrines, et pour demeurer fidèle, autant que possible, au langage comme aux habitudes de notre époque, nous éloignerons la plupart des discussions qui ne touchent que d'assez loin au fond même de notre sujet, ne comprenant sous la dénomination de *psychologie* que l'ensemble des questions importantes et essentielles sur la nature, les facultés, les opérations de l'âme, et les liens qui l'unissent au corps (1).

2. Avant de commencer cette exposition, disons quel est, d'après St Thomas, le rang de la psychologie par rapport aux autres sciences philosophiques. La psychologie est-elle, pour ainsi parler, le vestibule du temple de la sagesse? Y trouve-t-on le commencement indispensable des explorations scientifiques? Si nous interrogions les Modernes, nul doute qu'ils ne s'écriassent d'une commune voix, qu'à moins d'établir en psychologie le point de départ des investigations, on ne saurait faire un seul pas en morale, en esthétique, en théodicée. L'usage, tous les jours plus accrédité, de la méthode psychologique, dans ces derniers temps, témoigne nettement et de la préférence qu'on lui accorde, et de l'importance qu'on lui reconnaît. Le moyen-âge avait d'autres idées et d'autres goûts. Les esprits, au lieu de s'astreindre aux observations patientes et laborieuses, aimaient mieux poser quelques principes qu'ils prenaient pour des vérités irré-

(1) Indépendamment de ces questions, St Thomas étudie longuement dans son *Traité de l'homme*, les questions qui se rapportent à la production de l'âme, et avec un soin particulier l'état de l'âme séparée et ses divers modes de connaître. — *S. I*, q. LXXXIX et seqq.

cusables, et s'en autoriser pour raisonner sur tous les sujets, en s'aidant de distinctions, d'hypothèses et de subtilités. La science se perdait en une foule de déductions oiseuses, sans fondement et sans intérêt. Les intelligences élevées sentaient la nécessité de remédier par une synthèse rigoureuse à ce désordre d'idées et d'opinions, dont le vain étalage remplissait les écoles. Le premier, Pierre Lombard osa tenter cette œuvre, mais pour les matières théologiques seulement et par la voie de l'autorité (1). S[t] Thomas, qui lui succéda dans ce travail, enferma dans le même dessein les sciences humaines aussi bien que les sciences révélées. Or, le procédé de l'expérience aurait mal servi son projet; car il fallait une doctrine entièrement constituée pour captiver et subjuguer les intelligences. Le saint docteur prit la méthode déductive, moins par réflexion peut-être que par nécessité : non qu'il eût apprécié, comme on l'a fait depuis, les avantages et les inconvénients des deux méthodes; mais il put croire que l'activité de cette époque ne lui permettait pas de choisir, et que l'analyse ne convenait en aucune sorte aux besoins de son siècle (2). Ajoutons que les habitudes de son génie ne l'avaient point entièrement préparé à cette liberté d'esprit, exempte

(1) Petri Lombardi *Sententiarum libri quatuor*.

(2) Nous trouvons la même remarque dans l'excellent ouvrage de M. Ch. Jourdain, *la Philosophie de S[t] Thomas*, tome II, p. 307. « Il fallait toutes les ressources de l'art, une méthode sévère, industrieuse, opiniâtre, qui permît de poursuivre l'erreur dans ses derniers retranchements, de discerner la vérité, de la définir et d'assurer son empire sur les esprits à force de précision et d'évidence. L'argumentation scholastique a été cette méthode. Ses formes nettes et rigoureuses, son aridité même, ont servi à calmer le désordre involontaire des intelligences... »

d'idées préconçues, que semble exiger plus spécialement l'analyse (1).

De là le rang très-secondaire qu'occupe la psychologie dans les ouvrages du saint docteur. St Thomas l'a déduite de principes naturellement antérieurs, au lieu de remonter par elle jusqu'à ces principes. Son œuvre est la contre-partie, pour ainsi dire, faite d'avance de l'œuvre des Modernes. Nous ne blâmons pas ces derniers, nous signalons des différences. Les Modernes aperçoivent avant tout l'homme dans l'univers ; St Thomas y voit premièrement Dieu : pour les Modernes, l'homme explique son créateur ; pour St Thomas et son temps, le créateur explique l'homme.

Hâtons-nous de dire que St Thomas ne présente point toutes les conclusions, par lesquelles il relie les unes aux autres les différentes parties de la science philosophique, comme de solides démonstrations. Il ne prétend pas dévoiler sûrement la raison d'être, et la nature de toutes les choses contingentes, d'après les conceptions qu'il se forme de l'essence et des attributs de Dieu. S'ensuit-il cependant qu'il faille répudier absolument tout ce que l'analyse n'a pas fourni, tout ce que l'homme n'a pas connu par l'observation ? Nous aurons bientôt l'occasion d'apprécier à cet égard les considérations psychologiques que St Thomas a dérivées de principes antérieurs. Mais en accordant que le saint docteur a pu dans ce

(1) Le génie de St Thomas s'est formé par la lecture des ouvrages où domine exclusivement la méthode synthétique ; car s'il doit beaucoup aux Pères de l'Église, singulièrement à St Augustin, il doit plus encore à Aristote et aux commentateurs arabes, « qui furent si longtemps, dit M. Jourdain, les principaux maîtres de la pensée moderne. »

travail de déduction émettre plus d'une affirmation gratuite, disons à sa louange qu'il n'a rien omis pour donner à ses conjectures le caractère de propositions scientifiques. Aussi verrons-nous sans cesse que l'observation lui vient en aide pour corriger ce qu'il pourrait y avoir d'arbitraire dans les conclusions qu'il emprunte à la théodicée : l'hypothèse ne va presque jamais seule ; rarement S[t] Thomas oublie de la contrôler par les faits, et l'on sent que lorsqu'il tâche de découvrir *a priori,* disons mieux, de deviner la nature de l'homme au moyen de notions antérieures, il accommode ses suppositions ou ses vues *a priori,* comme on voudra les appeler, à l'expérience, au lieu de plier l'expérience à ses conjectures.

Ce procédé, qui ne le sait? c'est le procédé de Leibnitz, dont l'optimisme concorde à beaucoup d'égards avec les enseignements de S[t] Thomas sur la perfection de l'univers. N'est-ce pas Leibnitz qui proclame que *la véritable physique doit être puisée effectivement à la source des perfections divines ?* On connaît la belle théorie de ce philosophe sur le meilleur des mondes possibles. Pour Leibnitz, comme pour S[t] Thomas, l'observation n'a qu'une fonction secondaire dans l'explication de l'âme humaine : elle n'intervient qu'en sous-œuvre pour justifier l'hypothèse, en attestant que cette dernière concorde avec la réalité ; l'hypothèse propose tout d'abord la vérité, de sorte que le possible donné, pour ainsi parler, *a priori,* achève de prendre rang dans la science par sa conformité avec ce qui est. Ainsi, d'après ces deux grands philosophes, la connaissance de l'Être suprême et par suite de l'être en général précèdera nécessairement l'étude de l'esprit humain.

3. Cette subordination de connaissances dans la philosophie Thomiste est clairement indiquée par un passage que nous jugeons utile de signaler. Ce passage est tiré de la *Somme contre les Gentils*. Après avoir établi que la sagesse est tout entière dans la considération des principes les plus élevés, St Thomas recherche quelle est la fin dernière de l'univers, et, remarquant aussitôt que le premier auteur et moteur du monde ne peut être qu'une intelligence, il en infère à bon droit que le bien de l'intelligence se confond avec la fin même de l'univers. Or, qu'est-ce que le bien de l'intelligence, sinon la vérité ? Donc, puisque la vérité est la fin de l'univers et le principe qui a présidé à sa création, il s'ensuit que la sagesse consiste dans la contemplation du vrai. Voilà pourquoi, continue St Thomas, la première occupation du philosophe ou du sage sera de poursuivre la connaissance de la vérité première, d'où découlent les autres vérités, et la science à laquelle se rapporte cette connaissance, formera la première partie de la science philosophique (1).

(1) *S. cont. Gent.*, lib. I, c. 1. — Toutefois il semble résulter d'un texte de St Thomas (*S. cont. Gent.*, lib. II, c. 4), que cette manière de disposer les différentes parties de la science lui paraît être proprement celle du philosophe chrétien, qui subordonne, en les unissant, la philosophie à la théologie (*), et que celui qui s'abstiendrait de recourir aux lumières que donne le Christianisme pour la connaissance de l'homme même naturel pourrait user à bon droit d'une méthode toute différente. Quoique le saint docteur n'ait jamais pratiqué cette omission volontaire des enseignements psychologiques, que nous devons au Christia-

(*) C'est ce qu'a fait St Thomas lui-même dans celui de ses ouvrages que l'on est convenu d'appeler sa *Somme philosophique ;* je veux dire la *Somme contre les Gentils*, où la doctrine philosophique est partout jointe à la doctrine théologique, surtout dans les derniers livres.

Le *Commentaire sur la Métaphysique d'Aristote* offre un autre passage non moins explicite que le premier (1). La même opinion est manifestement professée dans le début du *Commentaire sur la Physique*. Mais cette dépendance de la psychologie à l'égard de la métaphysique exprime-t-elle réellement l'ordre naturel et légitime suivant lequel les deux sciences, d'après St Thomas, veulent être étudiées? On a douté que le saint docteur ait respecté dans ses études la subordination plus haut indiquée (2). On en a fait un partisan de la méthode psychologique, qui soumet la faculté de connaître à la critique la plus sévère, avant de la tourner à l'examen des vérités nécessaires; car ces vérités ne deviennent l'objet de la métaphysique qu'en raison de leur intelligibilité, c'est-à-dire en tant que recueillies et perçues par l'entendement. Or, fait-on dire au saint docteur, qui nous garantira la légitimité de ces perceptions? Qui nous répondra que notre entendement n'est pas rempli d'illusions et de fantômes, sinon l'analyse préalable des facultés de l'âme? Ainsi la méthode de St Thomas consisterait à résoudre les problèmes psychologiques avant de s'enfoncer dans les difficiles questions de la métaphysique et de la théodicée.

Cette interprétation manque, selon nous, d'exactitude. Si St Thomas avait jugé nécessaire de discuter les

nisme, il ne la condamne nulle part, et ne prétend imposer à personne la méthode qu'il préfère.

(1) *In Metaphysic.*, lib. I, *proœmium.*, c. 1.

(2) *De la Philosophie scolastique*, par M. Hauréau, tome II, chap. 20. La gravité des assertions de M. Hauréau s'augmente ici de tout le poids d'un éloge particulier donné, par M. Charles de Rémusat, aux deux chapitres, si remarquables d'ailleurs, consacrés à St Thomas d'Aquin.

problèmes de la psychologie avant ceux de la métaphysique, il n'eût point, croyons-nous, autrement disposé dans ses deux *Sommes* la suite des questions que soulève et traite le philosophe ; il n'eût pas encouragé par son exemple l'usage du procédé déductif; il n'eût point engagé les esprits dans une série de considérations qu'il eût cru dénuées de fondement, dans une voie longue et détournée qu'il n'aurait point sincèrement approuvée. La subordination qu'il établit entre la métaphysique et la psychologie n'est donc pas seulement une subordination d'importance et d'autorité, mais une loi régulatrice de l'ordre naturel de nos différentes études. La méthode psychologique est née de la défiance de nous-même et de nos moyens de connaître. Au moyen-âge, l'on débattait certainement dans les écoles la question de la certitude, l'on s'informait diligemment de la créance que méritent nos diverses connaissances; mais on ne voyait dans cette question, et les ouvrages de St Thomas en font foi (1), qu'un détail assez intéressant, où l'esprit assignait des bornes aux produits naturels de facultés préalablement tenues pour légitimes et saines. En énumérant les caractères de vérité de nos perceptions, en fixant une limite à la portée de nos puissances, à la légitimité de leurs données, on reconnaissait tacitement et sans discussion que cette légitimité devait exister ; la défiance, la crainte d'erreur n'enveloppait pas indistinctement tout exercice de ces puissances et les puissances elles-mêmes, mais seulement une certaine classe de modifications intérieures (2) ; quant aux notions pre-

(1) Voir le dernier chapitre de cette thèse.

(2) Cela est si vrai que St Thomas n'a jamais songé à combattre directement le scepticisme.

mières, quant aux jugements fondamentaux, empreints d'une évidence irrésistible, on n'imaginait point qu'un homme de bonne foi songeât à les contester; il en était de ces jugements à peu près comme d'une monnaie courante, dont un usage général a consacré la valeur et dispensé d'examiner scrupuleusement l'aloi. On se rendait à l'évidence du raisonnement ou de la conscience ou des sens, sans croire faire au sens commun quelque concession. Cet invincible penchant, qui ravit en quelque sorte forcément notre adhésion lorsque la vérité se manifeste immédiatement à nous, semblait la chose du monde la plus raisonnable et la plus naturelle.

Cet état des esprits empêchait donc qu'on ne s'interrogeât, au moins tout d'abord, sur l'origine de ce que l'on appelle aujourd'hui le *criterium* de certitude; on admettait ce *criterium* comme un fait irrécusable, que l'on étudiait seulement quand le moment était venu d'exposer les rapports de nos puissances perceptives avec la vérité. En présence de cette universelle confiance, S[t] Thomas n'avait point le motif qu'on lui prête de débuter en philosophie par la connaissance de l'homme. Pour assurer qu'il est psychologue avant d'être métaphysicien, on devrait produire des textes explicites, citer des propositions formelles; jusqu'à semblable preuve, nous ne pouvons accepter une assertion que démentent surabondamment la seule disposition et l'esprit général de tous les ouvrages de S[t] Thomas.

Il nous est facile maintenant de démêler le rang que S[t] Thomas réserve à la psychologie; il la place aux frontières de la métaphysique, d'une part, et des sciences morales, de l'autre. La psychologie vient après la première et précède les secondes : elle se rattache à la métaphysique

par ses principes, à la morale, à la politique, par ses résultats et ses conséquences. Tel est l'ordre adopté par le docteur angélique dans ses deux plus grands ouvrages, où se trouvent, pour ainsi dire, condensées toutes les connaissances de son époque. En cela d'ailleurs, comme dans le reste de sa doctrine, S[t] Thomas se montre disciple fidèle du philosophe de Stagire, qui n'a pas autrement compris les rapports de la psychologie avec les autres sciences (1). La connaissance de soi-même disparaissait aux yeux d'Aristote, comme à ceux de S[t] Thomas, au milieu d'une série de déductions qui, partant des hauteurs de la métaphysique, se terminait bien au delà de la psychologie.

Cependant sous cette communauté de méthode se cachent des différences qu'il est important de signaler. Quand S[t] Thomas décrit la nature de l'âme humaine,

(1) « Si nous ne connaissions l'âme, dit Aristote, commenté et suivi par S[t] Thomas, nous ne posséderions jamais la science complète de la nature physique, qui, enfermant dans son sein les êtres animés, suppose évidemment, pour être comprise, la connaissance précise et nette du principe qui anime ces êtres : ce principe, c'est l'âme. » (ARISTOT., *de Anima*, lib. I, c. 1, § 1. — S[t] THOMAS. *Comment. in lib. I de Anima.*) — « En outre, il est impossible d'établir une doctrine pratique, de fonder raisonnablement une morale autrement que sur un examen approfondi de l'homme, de ses sentiments et de sa volonté. La morale modère, en effet, nos sentiments, parce qu'elle nous enseigne le bon usage du plaisir et de la souffrance. » (ARISTOT. et *Comment.* S. THOMÆ *in Moralia*, lib. II, c. 2, et lib. IV, c. 13.) — « La science de l'âme est encore utile au politique, qui veille aux intérêts des hommes rassemblés en société. Déterminer le but de la société et disposer les individus à le poursuivre, telle est la tâche du politique, tâche qu'il ne saurait accomplir sans une étude particulière de l'âme humaine. » (Ibid., lib. I, c. 13.)

il a les yeux fixés sur la nature de l'être parfait, d'après laquelle il coordonne, comme par conjecture, l'univers tout entier. La notion de Dieu le conduit aux différentes notions qui correspondent aux êtres créés, et, comme nous le disions tout à l'heure, le créateur lui explique la créature.

Aristote prend ailleurs que dans l'idée de l'Être suprême les premiers matériaux de sa psychologie. La description minutieuse des caractères de la vie, des mouvements qui l'accompagnent et des forces qui la manifestent, lui fournit les données diverses qui lui servent à établir les caractères de l'espèce humaine. C'est, sans aucun doute, la synthèse qu'Aristote met en usage pour fonder sa psychologie, mais une synthèse d'un autre genre que celle de St Thomas. Ce dernier, pour instituer la science de l'homme, part des notions qu'il a puisées dans l'étude de l'être parfait; le philosophe de Stagire réunit les diverses observations que lui suggère l'aspect de la nature vivante, et les applique à l'essence de l'homme, en qui lui semblent exister les formes multiples de la vie.

Combien sommes-nous loin de cette méthode discrète, qui a prévalu de nos jours dans l'étude de l'âme humaine! Non-seulement les philosophes contemporains ont protesté contre l'indifférence du moyen-âge pour la méthode psychologique, mais en sacrifiant à cette méthode tous les autres procédés, ils se sont séparés encore plus violemment de cette époque. Est-ce à dire qu'il faille se plaindre de la faveur spéciale qui s'est attachée à l'analyse? Nullement. Mais l'on serait souverainement injuste si l'on se persuadait que St Thomas a totalement méconnu la portée de l'observation intérieure, ou du moins qu'il n'a pas su profiter des lumières de la

conscience pour explorer les conditions et le jeu de nos facultés. Nous aurons plus d'une occasion, dans la suite de ce travail, de constater qu'il a su recourir aux affirmations du sens intime.

4. Il est à propos, avant d'entrer dans l'exposition de la doctrine Thomiste, de déclarer que le plan général, auquel nous nous conformerons, est le même qu'a suivi le saint docteur. Comme tous les objets de la pensée, l'âme de l'homme a sa nature particulière, que St Thomas détermine d'abord. Après s'être assuré de la nature de l'âme et l'avoir distinguée du corps, il s'attache à découvrir comment a lieu l'union de ces deux substances. Vient ensuite l'étude des puissances de l'âme; en premier lieu, de celles qu'il regarde comme les plus grossières et les plus engagées dans le corps, c'est-à-dire des facultés végétatives. Les puissances sensitives ont, après elles, leur tour. De là le saint docteur passe aux puissances intellectuelles, qui sont, dit-il, détachées dans leur jeu des organes corporels. Il termine par les appétitives, dont l'exercice est postérieur à nos diverses perceptions. Bien que le docteur angélique ait omis de traiter en ce lieu de la puissance de se mouvoir, nous pensons qu'il a lui-même marqué la place aux théories qu'il donne de cette faculté, lorsqu'il a dit que la locomotion requiert pour son développement le concours de l'appétit (1). Ce n'est pas assez de connaître toutes les facultés; l'analyse des phénomènes doit succéder à l'examen des pouvoirs de l'âme, si l'on veut en posséder véritablement une science complète. St Thomas aborde ici

(1) *S. I*, q. LXXV, art. 3 ad 3.

directement l'étude de l'âme par la conscience ; il pose, en effet, que nous ne voyons immédiatement ni notre âme, ni ses facultés, et que nous ne les connaissons que par leurs actes, et cela de deux manières : d'abord, en nous sentant agir, penser, vouloir, désirer ; ensuite, en induisant de la nature des actes la nature de l'âme en général. La première connaissance, dit-il, a lieu sans fatigue et sans investigations, par le seul effet de la présence de l'âme et de ses facultés et de leur exercice. La seconde s'acquiert par de sérieux efforts et de scrupuleuses recherches (1).

Tel est le plan que St Thomas se charge de remplir, et qu'il remplit avec une étonnante précision. Il ne s'agit point de le louer par tradition, mais d'expliquer fidèlement son système. Nous le suivrons pas à pas dans son traité psychologique le plus remarquable et le plus achevé, le *Traité de l'Homme*, dans la *Somme théologique*. Bien qu'en plusieurs endroits ce traité manque de développements, on peut cependant l'accepter comme complet, puisqu'il ne se tait jamais entièrement sur aucune des questions importantes qui sont du domaine de la psychologie. Nous essaierons d'ailleurs de le compléter, au besoin, au moyen des autres écrits du saint docteur. Puissions-nous seulement retracer avec vérité ses opinions !

(1) *S. I*, q. LXXXVII, art. 1.

CHAPITRE PREMIER.

NATURE DE L'AME.

1. Raison de la création de l'homme, d'après S[t] Thomas. — 2. Origine et valeur de ce genre de questions. — 3. Nature de l'âme. Distinction de l'âme et du corps. — 4. Définition péripatéticienne de l'âme. — 5. Défense de cette définition. — 6. Substantialité de l'âme humaine. — 7. Erreur des Platoniciens.

1. Tous les faits qui se produisent dans l'univers ont le bien pour objet et pour fin. Mais après Dieu, qui est le bien par essence, de qui chaque bien particulier prend son origine, il est un second bien supérieur à tous les autres, parce qu'il les comprend et les réunit tous: c'est l'ordre et la perfection de l'univers, qui reflètent l'ordre immuable et la majestueuse beauté de la sagesse éternelle (1). Il était, en effet, convenable que l'Être infiniment bon, pour manifester sa bonté, créât une œuvre parfaite. La perfection de l'univers se compose et se forme de l'assemblage harmonieux des êtres créés, et de leur empressement unanime à remplir leur destination ici-bas (2). Car la beauté n'est pas seulement l'unité, c'est encore la variété dans l'unité. De là pour l'Être suprême la nécessité ou, pour mieux dire, la raison de varier les espèces de créatures, en leur imprimant, à des degrés divers, une ressemblance toujours éloignée de

(1) Bonum universale præeminet omni bono particulari, etc... *S. cont Gent.*, lib. I, cap. 41.

(2) *S. cont. Gent.*, lib. I. c. 95. — *S. I*, q. XVII, art. 1 et 2...; q. XXIII, art. 7....; *De Veritate*, q. V, art. 3.

son être. Il a fait d'abord des esprits qui ne sont unis à aucun corps : ce sont les anges ; ensuite des corps qui ne sont unis à aucun esprit, comme le bois, la pierre, les métaux ; enfin il a créé une troisième classe d'êtres, en qui une âme intelligente se trouve unie à un corps : ce sont les hommes (1).

2. C'est ainsi que St Thomas, suivi plus tard par Bossuet (2), explique le motif de la création de l'homme et de sa double nature. Ces considérations préliminaires, par lesquelles le saint docteur semble vouloir nous initier à l'étude de l'âme humaine, ne sont pas sans influence sur les solutions que recevront un grand nombre de questions psychologiques. Elles forment la liaison entre les spéculations théologiques et l'examen plus modeste de la nature de l'homme ; elles rentrent dans les nécessités de la méthode, qui préside aux conclusions du docteur angélique ; la notion de Dieu lui sert, comme nous le disions tout à l'heure, à déterminer ce que doit être et ce qu'est l'homme : c'est dans les desseins du créateur qu'il aperçoit et qu'il contemple la raison d'être et les éléments constitutifs des diverses portions de l'univers. Au reste, il n'a point sondé le premier ce genre particulier de problèmes. Ces questions s'offrent presque spontanément aux méditations du philosophe, parce qu'elles sont inséparables de toute réflexion sur nous-même et sur le reste de la création. On conçoit pourtant que les circonstances et les temps favorisent et appellent parfois, et parfois éloignent cet ordre de recher-

(1) Homo ordinatur ad perfectionem universi, etc... *De Potentia*, q. V, art. 10. — *S. cont. Gent.*, lib. II, c. 45.

(2) *De la connaissance de Dieu et de soi-même*, chap. 3, § 1.

ches. L'antiquité, par exemple, ne paraît pas s'en être beaucoup préoccupée. Néanmoins, en fouillant dans les œuvres philosophiques que la Grèce nous a laissées, on retrouverait les vestiges évidents de cette catégorie de considérations. Ainsi Platon n'a pas craint d'interroger la divinité même pour apprendre d'elle les motifs de l'existence et de la beauté de ses ouvrages (1). Il est vrai que Platon a plutôt entrevu, remué ces questions, qu'il ne les a sérieusement discutées et approfondies (2). Il appartenait au christianisme de consacrer à de telles méditations une plus large place dans l'enseignement philosophique. C'est un lieu commun de dire que la religion chrétienne a rectifié, épuré, complété les notions de la sagesse antique tant sur Dieu que sur l'homme. Dès lors un jour nouveau, des lumières plus vives et plus abondantes se sont répandues sur les relations de la créature au créateur et des créatures entre elles. On a mieux compris l'homme et l'univers, les forces de la nature et leur destination, quand on est entré plus avant dans la connaissance de la nature divine. Le génie chrétien se complaît dans ces élévations, qui lui ouvrent en quelque sorte les secrets du ciel, et qui donnent un sens à

(1) *Λέγωμεν δὴ δι' ἣν αἰτίαν γένεσιν καὶ τὸ πᾶν τόδε ὁ ξυνιστὰς ξυνέστησεν...... Timée...*

(2) Comme ces questions touchent par tous les côtés à l'objet principal de la métaphysique, elles supposent la connaissance développée de la nature divine, et l'antiquité vacillait si facilement sur ce point, qu'il ne faut pas s'étonner qu'après avoir pressenti les questions dont il s'agit, elle les ait jugées prématurées et les ait dès lors volontairement négligées. Virgile estimait heureux l'homme qui possédait la solution de ces grands problèmes, et quelle solution !

Felix, qui potuit rerum cognoscere causas, ...

ce qu'enferme le monde. Les premiers Pères, St Augustin surtout, sont pleins de ces poétiques et curieuses investigations, de ces brillantes fantaisies, qui s'attachent au *pourquoi* des choses pour expliquer les diverses tendances des êtres. St Thomas a revêtu quelques-unes de ces explorations des formes sévères d'un raisonnement méthodique. Malgré la sécheresse et l'extrême sobriété de son langage, on sent, dans les divers passages où cette étude se continue, comme un souffle éloigné, comme une inspiration affaiblie de l'évêque d'Hippone, et pour peu qu'on ait parcouru les œuvres de St Augustin, on soupçonnerait aisément dans les théories de St Thomas des réminiscences et des emprunts, quand on ne saurait pas d'ailleurs par les déclarations de St Thomas lui-même son attachement inviolable et sa profonde admiration pour l'incomparable docteur du quatrième siècle.

La science acceptera-t-elle ces théories? N'est-ce pas trop présumer de notre clairvoyance que de poursuivre la raison de ces faits généraux, primitifs et, en apparence du moins, seulement explicables par les volontés inconnues du créateur? Alléguer les causes finales pour rendre compte des faits existants, n'est-ce pas prendre l'effet pour la cause? Et comme le *pourquoi* ne fournit jamais que la cause finale, ne s'ensuit-il pas que l'on est réduit, à l'égard de ces problèmes, au silence le plus absolu? Nous avouons que telle n'est pas notre manière de penser; c'est mal entendre la cause finale que de voir en elle un simple résultat du fait qu'il s'agit d'expliquer. Il est vrai qu'en un sens, la cause finale, comme le mot l'indique, est réalisée par la production même du fait, qu'elle en est la conséquence, et, si l'on veut, l'effet inévitable. Demander, par exemple, pourquoi notre âme

est unie à un corps, et répondre, ainsi qu'a fait S[t] Thomas, que c'est pour multiplier la variété des degrés d'être dans la création, c'est attester que l'union de l'âme intelligente à l'élément matériel ajoute à l'immense multitude des êtres créés un nouveau mode d'existence; mais ce résultat obtenu n'est-il pas en même temps la véritable cause du fait qui l'entraîne? Ne sait-on pas que l'influence de la cause finale est l'une des conditions essentielles de toute opération, et partant de tout fait produit (1)?

(1) Pour signifier le double caractère de ce genre de causes, les scolastiques disaient que la fin a le premier rang dans l'intention et le dernier dans l'exécution : le premier dans l'intention, puisqu'elle influe avant toutes les autres sur la génération du fait lui-même en sollicitant à l'action la force productrice; le dernier dans l'exécution, puisque cette influence n'atteint son terme et son complément qu'au moment où finit l'opération, où s'achève la mise au jour de l'œuvre entreprise. — A ce propos, un mot d'explication. Par cause finale, S[t] Thomas n'entend point le but suprême ou la raison dernière de toute créature, mais plutôt le terme immédiat auquel une chose aboutit. Dans la série des causes finales, comme dans la suite des causes efficientes, il y a subordination du terme inférieur au terme supérieur, et tous, sans exception, se résument dans le plus élevé, qui ne relève que de lui-même. (Voyez *S. I*, q. LXV, art. 2.) C'est même cette subordination qui facilite le moyen de trouver la raison des choses, parce que l'on a dans le terme supérieur, à l'égard du terme inférieur, un sujet dont on peut la tirer, vu qu'elle y doit être contenue, sous peine de rompre la progression et l'ordre... (*S. cont. Gent.*, lib. I, c. 86.) Ainsi, pourquoi les sucs s'amassent-ils incessamment dans le sol? C'est sans contredit pour nourrir les plantes qui germent dans son sein. Et pourquoi y a-t-il des plantes? C'est tout à la fois pour décorer le monde et pour servir aux besoins des êtres plus parfaits. De cette façon, l'on remonte avec mesure la chaîne des causes finales, et les fins moins générales vont s'absorbant de plus en plus dans les fins plus générales, d'où la raison sait les déduire. (*S. I*, q. LXV, art. 2.)

Ainsi, loin que la convenance morale ou que le rapport existant entre la cause finale et l'effet n'équivaille pas à quelque raison physique, l'on peut avancer, avec St Thomas, que cette convenance est la première de toutes les raisons, et que l'on connaît une chose plus qu'à moitié quand on a découvert sa fin naturelle ou sa destination, c'est-à-dire les relations qui l'unissent aux autres êtres (1).

(1) Essaierons-nous de statuer sur la valeur scientifique de ce genre de solutions? A l'égard des causes finales secondaires, le philosophe est en droit de se prononcer hardiment, toutes les fois qu'il a perçu quelque relation réelle, et l'on est assuré qu'il reste dans le vrai, pourvu que son affirmation ne traduise que ce qu'il a distinctement saisi. Dans ce cas, si le rapport constaté ne permet aucun doute, la conclusion, fondée sur l'existence de ce rapport pour définir la raison d'être des choses, prend place parmi les propositions vraiment scientifiques. Mais il est des circonstances où l'esprit substitue la supposition à l'évidence de la réalité, parce qu'il ignore ou les rapports des êtres, ou même les êtres eux-mêmes. Toutes les assertions que l'on hasarde en pareille occasion sont rangées jusqu'à plus ample information parmi les conjectures, et doivent être soigneusement vérifiées par la science avec les progrès incessants qu'amène la succession des siècles. Quant aux solutions qui impliquent une relation des objets créés avec la nature divine, on a pu les regarder parfois comme hypothétiques, parce qu'il semble que, l'homme n'étant pas admis aux conseils de la divinité, ce serait un acte d'inconcevable témérité que d'asseoir une conclusion quelconque sur les notions imparfaites que nous avons de ces conseils (*). Mais puisque ces notions, tout imparfaites qu'elles soient, demeurent véritables, elles justifient les renseignements que nous y puisons, quand ces derniers cadrent avec l'essence des choses et ne sont démentis par aucun fait. Le recours à la simple volonté de Dieu, comme explication décisive et seule certaine dans toutes les questions où l'on recherche la cause finale suprême de ce qui existe et de ce qui s'accomplit ici-bas, n'a-t-il pas pour conséquence de ra-

(*) On sait avec quelle justice Fénélon a reproché cette témérité à Malebranche dans la réfutation du système de ce Père sur la nature et la grâce.

C'est pourquoi, sans exagérer l'importance des conclusions de St Thomas sur cette espèce de problèmes, on ne peut qu'applaudir à cette largeur de vues, à cette hardiesse d'investigations, qui promène sur tous les points le même regard scrutateur, et décide avec assurance là même où s'était arrêtée la sagesse des siècles passés. En étendant de la sorte le champ de la psychologie, une doctrine n'a pas dépassé les bornes fixées aux investigations philosophiques, puisqu'elle a son écho dans l'âme de tous les hommes, et qu'elle répond à des

baisser cette même volonté? Si la paresse ou la timidité d'esprit s'accommode volontiers pour la solution des questions philosophiques d'une réponse fondée sur le bon vouloir de Dieu présenté comme la raison dernière de toutes choses, l'ami de la sagesse ne sait point imiter cette faiblesse coupable, ni s'arrêter ingénûment devant des motifs aussi puérils (*). Non qu'en assignant à la volonté de l'Être suprême une raison empruntée à la connaissance approfondie des attributs de Dieu, l'on épuise tous les arguments relatifs à la cause finale. Nous qui voyons à peine à la lueur de nos réflexions l'ombre de la nature divine, nous ne pouvons espérer de découvrir tous ses desseins. Mais si nous n'énonçons pas toute la vérité, si dans ce nombre étonnant d'admirables rapports sous lesquels nous concevons la communication des attributs divins, nous en entrevoyons un à peine, du moins faut-il s'attacher à cette seule perception, profiter des lumières qu'elle jette sur le sujet et non l'abandonner follement, sous prétexte qu'elle ne nous apporte qu'une parcelle de la vérité. Même dans les causes finales secondaires ne nous flattons point de pénétrer tous les rapports, de donner au *pourquoi* des réponses totalement adéquates; à plus forte raison quand il s'agit de la cause universelle, dont la puissance a limité nos facultés de connaître et mesuré, comme il lui convenait, la quantité de notions que notre esprit pourrait acquérir en se soumettant aux plus pénibles travaux.

(*) St Thomas ne blâme point seulement cette réserve comme une faiblesse, mais aussi comme une erreur philosophique.... Per prædicta excluditur error dicentium omnia procedere a Deo secundum simplicem voluntatem, ut de nullo oporteat rationem reddere, nisi quia Deus vult.... *S. cont. Gent.*, lib. I, c. 87.

questions qu'il n'est pas au pouvoir du philosophe de ne pas se poser, et conséquemment de ne pas chercher à résoudre.

Cet ordre de questions appartient à des théories qui se représentent fréquemment dans les œuvres du docteur angélique, et qui méritent par là de fixer quelque temps l'attention de la critique.

5. Conformément au plan divin, il y a donc une créature composée d'âme et de corps : c'est l'homme. S[t] Thomas s'occupera d'abord de rechercher la nature de l'âme et de la discerner d'avec le corps. Par quel moyen? Il nous l'a dit lui-même, par l'observation des phénomènes dont l'âme est le théâtre (1). Dans cette étude, les philosophes modernes aiment surtout à mettre en relief les caractères contraires de la pensée et de l'étendue : de l'opposition radicale qui sépare ces deux phénomènes, ils infèrent à bon droit la dissimilitude des deux substances. S[t] Thomas obtient un résultat analogue en s'adressant de préférence au caractère le plus général, à ce qu'il nomme lui-même *l'opération la plus voisine de la matière ;* nous voulons parler de la propriété de vivre, que le corps, d'après le saint docteur, ne possède point de lui-même, et qu'il doit nécessairement à quelque cause intrinsèque, source et siége primitif du mouvement vital (2). Par là sa théorie, quelque estime qu'on en fasse d'ailleurs, annonce de prime abord l'esprit qui distingue la psychologie Thomiste, et fait pressentir les solutions imaginées par le saint docteur, en réponse à quelques questions les plus difficiles et les plus importantes.

(1) *S. I*, q. LXXXVII, art. 1.

(2) Primo dicimus animal vivere... etc.... *S. I*, q. XVIII, art. 1.

Nous apercevons, dit S[t] Thomas, deux sortes de corps : les uns agités d'un mouvement intérieur que nous appelons *vie*, les autres privés de ce mouvement. La différence entre ces deux états provient nécessairement d'une diversité d'organisation, c'est-à-dire de la présence dans les premiers d'un principe qui manque aux autres. Sans l'action de ce principe, pourquoi le corps, qui possède la vie, cesserait-il de se mouvoir ? La matière ne peut perdre d'elle-même son état primitif. Il existe donc, dans les composés vivants, un principe spécial, distinct de la figure ou de la forme matérielle et quantitative des corps ; c'est par l'effet de ce principe que la matière, disposée d'une certaine façon, sort de son repos naturel et passe au mouvement, à la vie. Notre corps étant au nombre des corps vivants, nous devons admettre qu'il recèle en lui ce principe de vie que nous appelons *âme* (1). Mais peut-être que l'âme elle-même est une espèce particulière de corps un peu plus subtile, un peu plus déliée que les objets qui tombent sous nos sens, et moins susceptible par là d'être distinctement connue (2). Cette opinion ne peut soutenir l'examen. Si l'âme était corporelle, elle ne serait qu'une modification de la matière ; et, comme le mouvement, la vie n'est point essentielle à la matière, il faudrait imaginer au delà de cette âme corporelle le principe actif qui lui communiquerait la vie.

Cependant, pour rendre plus frappante cette opposition de propriétés entre l'âme et le corps, le docteur angélique invoque aussi l'incompatibilité fondamentale de

(1) *S. I*, q. LXXV, art. 1.

(2) Ibid., art. 5.

la pensée avec les qualités de la matière. L'âme, dit-il, n'est point matière et n'a point de parties matérielles, puisqu'elle connaît l'universel. En effet, ce que reçoit un être participe de la nature de cet être. Or, la matière étant le principe qui individualise la forme, si l'âme avait en elle quelque partie matérielle, elle ne connaîtrait que le singulier ou l'individuel matériel. Cependant elle connaît l'universel : comme toute substance intellectuelle, elle ne présente donc aucune composition de matière (1).

Que si l'âme, poursuit St Thomas, se distingue par sa nature de la nature corporelle, elle n'est ni le tempérament, comme le voulait Galien, ni l'harmonie des qnalités contraires, comme l'affirmaient Empédocle, au rapport d'Aristote, et Dinarque, au témoignage de St Grégoire de Nysse, ni le résultat de la mixtion des éléments, comme l'imaginait Alexandre d'Aphrodise (2).

Et d'abord l'âme diffère du tempérament, puisque le tempérament est l'effet des qualités matérielles, tandis que l'âme exerce des opérations dont la matière est incapable. En outre, l'âme commande aux passions du corps, qui sont une suite du tempérament; car, en vertu du tempérament, certains sont plus portés que d'autres à la colère et à la mélancolie, et cependant ils résistent victorieusement à ces passions. Ce pouvoir de résistance

(1) Ibid., art. 5. « De plus, le corps est divisible en parties. Or, ce qui se divise en parties a besoin d'une force qui unisse et retienne les parties séparables. Si l'âme est un corps, où sera le principe d'union? N'est-on pas amené, de près ou de loin, à confesser l'existence dans l'homme d'un élément indivisible et incorporel?.... » *S. cont. Gent.*, lib. II, c. 65.

(2) *S. cont. Gent.*, lib. II, c. 68.

leur vient donc d'autre part que du tempérament (1).

En second lieu et pour les mêmes motifs, l'âme ne doit pas être assimilée à cette harmonie des qualités contraires, qui ne peut rien sur les passions, qui se modifie, comme le tempérament, par des degrés divers d'augmentation et de diminution, et qui n'éveille que des idées relatives à des qualités matérielles (2).

Enfin, il est impossible que l'âme provienne de la mixtion des éléments; car l'effet ne saurait être plus immatériel que la cause. L'âme n'aurait pas une autre nature que les éléments, si l'on pouvait la faire sortir de leur mélange, la réduire à n'être plus que la résultante de leurs dispositions: les éléments, privés individuellement de toute propriété spirituelle, quelle que soit la mesure suivant laquelle on les rapproche pour en former un assemblage harmonieux, n'apportent à la masse que ce qu'ils ont déjà. C'est donc identifier l'âme et la matière que de dire, avec Alexandre, que l'âme est une résultante des forces matérielles, et une résultante supérieure aux choses qui la produisent (3).

Il est étrange que des écrivains aient osé faire honneur à Descartes de la distinction des deux substances, comme si les philosophes antérieurs l'avaient à peine entrevue. Il semblerait, à les entendre, qu'avant le fondateur de la moderne philosophie personne n'eût encore sérieusement défini les natures diverses de l'âme et du corps. Cette prétention est d'autant plus insoutenable qu'il n'est pas une seule des différences assignées par Descartes que l'on ne trouve, du moins en termes équi-

(1) Ibid., cap. 68.
(2) Ibid., cap. 64.
(3) *S. cont. Gent.*, lib. II, c. 62.

valents, dans le docteur angélique. Au fond, à quoi se bornent les découvertes du Cartésianisme sur le point en question? A mettre en lumière, d'une part, les propriétés caractéristiques de l'âme, et, de l'autre, les qualités essentielles du corps : procédé excellent sans contredit, mais procédé pratiqué bien avant Descartes, puisqu'il serait facile de recueillir dans S[t] Thomas un grand nombre de citations où l'emploi en est justifié par des résultats semblables. Et sans aller aussi loin que certains critiques (1), dont l'esprit préoccupé attribue à S[t] Thomas lui-même l'opinion Cartésienne, qui met dans la pensée l'essence de l'âme et dans l'étendue celle du corps, tandis qu'il est bien avéré que, dans la doctrine Thomiste, la pensée et l'étendue sont des propriétés surajoutées à l'essence, nous observerons que, pour S[t] Thomas aussi bien que pour Descartes, le caractère fondamental de notre esprit, c'est d'être simple, *simplex,* d'être capable d'entendre, *intelligens,* de n'être point composé de matière et de forme, et conséquemment de n'avoir point de parties (2), et que le caractère distinctif de la substance matérielle, c'est d'être divisible, *divisibilis,* d'être étendue, *quantitativa,* d'être séparable en une infinité de parties, enfin, d'être complètement inerte, *sine motu* (3). Le saint docteur dit même expressément qu'il n'y a rien de commun entre l'âme de l'homme et la matière de son corps, et que la première

(1) *Philosophie de S[t] Thomas*, par M. l'abbé Cacheux, ouvrage honorablement mentionné par l'Académie des Sciences morales et politiques.

(2) *S. cont. Gent.*, lib. II, c. 55. — *S. I,* q. LXXV, art. 5. — *Opusc. de nat. materiæ*, c. 5.

(3) *S. cont. Gent.*, lib. I, cap. 20.

n'est pas plus susceptible d'être mesurée que l'autre de concevoir et d'entendre (1).

Ajoutons que la réfutation du matérialisme vient d'elle-même au bout des observations de St Thomas comme des observations Cartésiennes, et que ce sont encore là de nos jours les objections les plus fortes contre les doctrines de cette école. Ce que St Thomas opposait aux matérialistes de son temps, Descartes le répétait contre ceux de ses contemporains qui professaient la même erreur; les Modernes, à leur tour, le reproduisent sans y rien changer, et, du moyen-âge à notre époque, la même voix s'élève contre les partisans de l'homme-matière.

Comme on le voit, le même procédé, mis en œuvre par Descartes, avait été, dans les mains de St Thomas, l'instrument des mêmes découvertes. C'est à l'observation, soit intérieure, soit extérieure, que les deux philosophes sont redevables d'avoir si bien discerné ce qui est propre à l'âme de ce qui appartient au corps (2). Ils ont accompli ces investigations avec le même bonheur et la même pénétration; si la méthode Cartésienne arrive plus directement à ces résultats, les conclusions du docteur angélique n'en sont ni moins sûres, ni moins précises. Que l'on ait repris en sous-œuvre les investigations de St Thomas pour les mieux adapter à la critique de quelques erreurs; que l'on ait développé ce que le docteur du moyen-âge s'était contenté d'indiquer, insisté

(1) *S. cont. Gent.*, lib. II, c. 49.

(2) Mais l'observation, telle que la pratique St Thomas, n'est qu'un procédé secondaire ou pour mieux dire auxiliaire, ainsi que nous l'avons établi précédemment. C'est la déduction qui la guide et l'emploie comme moyen de vérification.

plus fortement sur certains côtés de nos deux substances; qu'une analyse plus minutieuse ait rendu plus saisissante par plus de détails, depuis Descartes surtout, l'incompatibilité radicale des phénomènes physiques et des phénomènes spirituels, il n'y a pas lieu de s'en étonner. Ce sont là des progrès naturels, inévitables après un premier aperçu; mais les passages allégués plus haut et d'autres, en foule, qu'on aurait pu citer, font foi que, dans les écoles du moyen-âge, les points de différence entre nos deux natures n'étaient nullement ignorés, et qu'ils n'étaient pas vaguement compris : c'étaient même des vérités vulgaires, sur lesquelles S[t] Thomas jugeait inutile de s'appesantir, qu'il mentionnait seulement, parce qu'il est bon de mettre de temps en temps devant les yeux les vérités même les plus communes.

4. Par ce qui précède s'explique la définition de l'âme émise par Aristote et adoptée par S[t] Thomas : l'*âme* est la *forme* ou l'*acte premier* d'un corps organisé *susceptible* de recevoir la vie (1). Ces deux mots d'*acte* et de *forme*, ne sont jamais séparés par Aristote, non plus que les mots corrélatifs de *puissance* et de *matière*. La matière, isolée de la forme, n'existe pas *actuellement*, c'est-à-dire *réellement;* elle peut seulement exister, elle est *en*

(1) Ἀναγκαῖον ἄρα τὴν ψυχὴν οὐσίαν εἶναι ὡς εἶδος σώματος φυσικοῦ δυνάμει ζωὴν ἔχοντος.... *De Anima*, lib. II, c. 1, 54. — Δίο ψυχή ἐστιν ἐντελέχεια ἡ πρώτη σώματος φυσικοῦ ζωὴν ἔχοντος δυνάμει.... Ibid. 56. — Les Modernes traduisent ἐντελέχεια par le mot d'*entéléchie*, entendu dans le sens de *perfection*. Les scholastiques se servaient du mot d'*acte*, qui représente la même idée qu'*entéléchie*. Aussi dit-on indifféremment que l'âme est, d'après Aristote, la première entéléchie ou le premier acte du corps... (*Psychologie d'Aristote*, par M. WADINGTON-KASTUS, p. 306.)



puissance d'exister, puisqu'elle est susceptible d'être unie à la forme : le résultat de cette union sera donc l'existence *actuelle* de la matière. Aussi dit-on que la forme est l'*acte* de la matière.

La définition Péripatéticienne est exacte ; mais elle a le tort de beaucoup d'autres définitions, qui demandent à être éclaircies, parce que quelques-uns des termes qui les composent manquent de clarté. Quand on dit, fait observer St Thomas, que l'âme est la forme d'un corps organisé, ce mot d'*organisé* désigne l'effet, le résultat de la puissance et de l'énergie de l'âme, qui, d'une matière inorganique, produit, par son union, une matière organisée, vivante et pleine de proportions. La qualité d'*organisé* ne convient au corps que lorsque l'âme le pénètre et s'insinue dans tous ses replis. Avant son union avec la substance active, avec le principe organisateur, le corps ne différait aucunement de la matière la plus grossière et la plus dénuée d'harmonie (1).

Malgré cette critique, nous tenons cette définition pour la plus profonde et la plus vraie de toutes les définitions de l'âme ; cependant elle s'éloigne tellement de celles qu'ont agréées les philosophes modernes, qu'une telle déclaration doit paraître au moins gratuite, et qu'il est indispensable de fournir les motifs de notre jugement. Loin que nous sortions de notre dessein, c'est là le moyen le plus efficace de le remplir.

5. Nous ferons d'abord remarquer que la plupart des attaques dirigées contre elle tombent à faux, en ce que l'on prend pour une définition de l'âme humaine ce que

(1) Ces explications sont données par St Thomas en réponse à des objections que l'on peut lire dans ses *Questiones disputatæ, de Anima*, art. 1 ; ou encore dans l'opuscule *De pluralitate formarum*.

St Thomas n'a prétendu donner que comme la définition de l'âme en général. Que l'on ne s'étonne point de l'absence des mots *activité pure, pensée, volonté,* qui distinguent la détermination du principe formel propre à l'homme de la détermination du même principe dans les autres animaux (1). L'admission de ces termes dans la définition précitée ne convenait pas au dessein, soit d'Aristote, soit de St Thomas, dont l'esprit méthodique et prudent sépare, pour les mieux examiner et les considérer plus à loisir, les diverses parties d'un sujet et les traite progressivement. Avant d'analyser les caractères spécifiques et particuliers, il était raisonnable et conforme au système de notre auteur d'exposer le caractère générique et commun au sein duquel subsistent, dans leur individualité, les différentes espèces. Ainsi l'âme de l'homme partage avec les autres âmes le pouvoir de communiquer et de répandre la vie, d'*être la cause* des mouvements intérieurs, qui agitent les êtres vivants. C'est donc à ce point de vue que St Thomas envisage l'âme tout d'abord, et, dans ce sens, il a raison de dire qu'elle est l'*acte* (principe actif) d'un corps organisé, susceptible de recevoir la vie. *Anima est actus corporis physici organici potentia vitam habentis.*

L'on dira sans doute que si la vie n'est pas une propriété du corps, mais seulement un effet de l'âme, l'on ne saurait comprendre que le principe formel produise en nous la chaleur et les autres phénomènes organiques relatifs à la nutrition et à la locomotion. Comme cette question veut être longuement discutée, qu'il nous soit

(1) Quia animas quasdam intelligentes videmus (non autem hoc convenit animæ ex eo quod est anima...., etc.). *Opusc. de Substantiis separatis.* C. 1.

permis de la réserver. Observons, en attendant, que l'addition de l'énergie vitale à l'activité pure n'altère d'aucune manière, dans le sens matérialiste, l'essence toujours spirituelle de la force qui nous anime.

Mais, ajoutera-t-on, la philosophie ne sort-elle pas de son domaine quand elle étudie l'âme dans ses rapports avec l'organisme ? N'empiète-t-elle pas sur les sciences naturelles quand elle s'attribue l'examen de l'économie animale, quand elle dérobe à la physiologie l'investigation des opérations vitales ou des faits physiologiques? La réponse à cette question doit varier avec les écoles; car elle dépend évidemment d'idées préconçues sur la nature humaine; suivant que l'on approuve ou que l'on répudie ce que St Thomas appelle *l'union substantielle* de l'âme et du corps, on est contraint d'étendre ou de rétrécir les limites de la psychologie. La connaissance d'une chose embrasse non-seulement la connaissance de ses éléments constituants, mais celle de ses rapports essentiels. Sans des recherches suffisantes sur les organes corporels, je n'ai point une idée nette de ce que c'est que sentir, parce que la sensation, qui consiste intrinsèquement dans une modification de l'âme, est cependant incompréhensible sans l'impression matérielle ou le concours de notre corps, et que le sens, dit St Thomas, est une *force* (*vis quædam*), dont le siége est à la fois dans l'âme, dont elle dérive, et dans l'instrument qu'elle met en jeu (1). Or l'union substantielle de l'âme et du corps a pour conséquence immédiate l'animation du corps, le mouvement de l'organisme, qui, découlant ainsi de notre principe formel, nous force à supposer dans ce dernier quelque puissance spéciale, autre que la sensibilité et que l'appétit sensible. Donc,

(1) *De Anima*, art. 9, corp. artic.

pour que l'étude de l'âme soit complète, il faut y joindre la considération de ces mouvements corporels, inséparables de leur cause, laquelle ne peut, à son tour, être comprise sans eux. Au contraire, fait-on du corps l'enveloppe seulement et la demeure de l'âme, sans s'inquiéter de ce que devient, dans cette hypothèse, l'essence de l'homme ; l'on a raison logiquement de négliger les phénomènes organiques, qui ne touchent point, suivant ce système, à la constitution interne de notre nature, laquelle n'entretient avec le corps, de ce côté-là du moins, aucune relation. Il est inutile d'insister longuement là-dessus, parce que nous aurons mille occasions d'y revenir, et que l'on ne peut émettre un jugement solide en cette matière avant d'avoir déterminé la loi de l'union de l'âme avec la partie matérielle de notre être.

Quoi qu'il en soit, on voit que St Thomas n'a pas mêlé par inadvertance deux sciences distinctes ; son erreur, si toutefois erreur il y avait, serait une suite très-logique de son opinion fondamentale sur les caractères essentiels de l'homme. Loin que dans son système il traite de l'âme en naturaliste dévoyé, ses raisonnements, à notre avis, sont ceux d'un psychologue éclairé, qui connaît et qui respecte la parfaite unité de l'homme, au lieu de le diviser en deux substances à peu près indépendantes, rattachées momentanément d'une façon éphémère.

N'oublions pas une dernière difficulté, la plus grave de toutes, suscitée par un critique distingué contre la définition adoptée par St Thomas, parce que, à son avis, cette définition anéantit la spiritualité de toute espèce d'âme, et par conséquent de l'âme humaine. Par une fâcheuse confusion, ce critique s'est persuadé que *l'acte* d'une chose équivalait à son essence, et que ces deux

expressions enveloppaient la même idée (1). Dire de l'âme qu'elle est *l'acte* du corps, ce serait donc professer qu'elle en est l'essence, en vertu même de la synonymie de ces deux appellations. Mais l'essence d'une chose matérielle ne s'élèvera pas au-dessus de la matière, puisque l'essence est ce qu'il y a de plus propre et de plus intime dans chaque être, et qu'à vrai dire elle ne se distingue point de la chose elle-même, abstraction faite des modes et des qualités. Ainsi quiconque approuverait la définition Péripatéticienne serait entraîné par le raisonnement à confesser une identité de nature entre l'âme et le corps, et les auteurs ou les partisans de cette définition n'échapperaient que par une inconséquence à la nécessité de cette déduction.

Cette objection repose sur un malentendu. Il est faux que, dans la langue Péripatéticienne et scolastique, l'essence d'une chose offre la même idée que son acte : car ces deux mots ne sont pas synonymes, et pas un Thomiste n'a songé jamais à les prendre indifféremment l'un pour l'autre. Si l'on pouvait tolérer une licence de ce genre, ce serait tout au plus lorsqu'il est question des objets matériels ; encore, dans ce cas, la vérité s'oppose-t-elle à ce qu'on affirme absolument et simplement que l'acte de ces objets est leur tout ou leur essence. Qu'est-ce, en effet, aux yeux de l'école que *l'acte* d'une chose, sinon la *forme* elle-même, dont l'arrivée fait passer l'objet de la puissance d'être et de devenir à l'être même ? Ce nouvel état de la matière, cet état de détermination et de réalité varie nécessairement avec la diversité des

(1) C'est mal interpréter le langage d'Aristote dans le chapitre premier du deuxième livre de l'âme. WADINGTON-KASTUS, *Psychologie d'Aristote*, IIe partie, chap. 3.

principes formels ; voilà pourquoi on classe les êtres suivant le degré des formes dans la hiérarchie des existences. Or, dans le nombre des formes, il n'en est qu'une seule dont on puisse assurer qu'elle est quelque chose du corps ou de son sujet ; c'est celle qui provient par *éduction,* comme parlent les scolastiques, *de la puissance de la matière ;* cette espèce de forme est contenue dans la substance matérielle, elle y réside, pour ainsi dire, à l'état latent ; elle en sort par une opération particulière, qui la dégage et la met au jour ; à part l'existence actuelle, qu'elle acquiert de la sorte, elle n'a ni plus ni moins que ce qu'elle avait antérieurement à ce dégagement ; ainsi la forme d'une pièce d'or, l'effigie qu'elle porte sur les deux faces, était *en puissance* dans l'or lui-même; la pièce, ainsi frappée, n'a pas changé de nature en passant par le creuset et le moule où s'est opérée sa transformation ; elle a seulement dépouillé son premier mode d'être, celui qu'elle tenait immédiatement de la nature, pour en recevoir un nouveau, dont elle était parfaitement susceptible, et, de métal brut, elle est devenue simplement métal monnayé. L'*acte* ultérieur de cet or, cette nouvelle manière d'exister, que nous exprimons par le mot de *détermination actuelle,* n'est rien autre chose que ce que l'or était en puissance.

Si telle est la condition de l'acte qui vivifie le corps humain, les adversaires de S[t] Thomas ont raison contre lui, puisqu'il aura, fort à son insu, matérialisé l'âme humaine. Mais le Docteur Angélique n'a pu commettre une erreur aussi manifeste. En effet, tout en reconnaissant que, dans certains composés de matière et de forme, l'acte ou le principe formel du composé se tire par *éduction* de la substance matérielle, grâce à l'intervention

d'une cause extrinsèque, il a formellement excepté de cette catégorie l'acte ou le principe formel du corps de l'homme (1), par cette raison déjà rapportée, que l'âme humaine est d'une nature supérieure à la matière, puisqu'elle exerce des opérations, qui sont incompatibles avec les notions de formes matérielles. Lorsque S[t] Thomas dit que notre corps est *en puissance* d'être informé par un principe de vie, il entend par ce mot de puissance la simple possibilité de recevoir et de soutenir l'*acte* vivifiant, qui descend en nous par la volonté de la cause qui le crée. Cette réceptivité ressemble bien d'une certaine façon à la réceptivité de l'or par rapport à l'effigie dont il est marqué; mais elle en diffère, en ce que le corps humain n'entre pour rien dans la production de l'âme, tandis que l'or contribue à la naissance de l'image, en prêtant quelque chose de sa substance à l'opération qui lui donne cette nouvelle détermination ou ce nouveau devenir. Ainsi, loin qu'il soit permis d'avancer, suivant le langage Péripatéticien et le système Thomiste, que l'*acte* du corps humain est ce que le corps était en puissance, il faudra conclure avec S[t] Thomas que l'âme n'est ni le corps, ni quelque chose du corps, et que, n'étant pas renfermée dans les recoins obscurs des parties qui le composent, elle ne peut conséquemment en résulter ou, si l'on aime mieux, en sortir par *éduction*, mode spécial de provenance, qui est l'unique moyen de donner issue aux formes matérielles (2).

(1) Anima intellectiva non potest educi de potentia materiæ; jam enim ostensum est quod ipsa anima intellectiva excedit totum posse materiæ, quum, etc. *S. cont. Gent.*, lib. II, c. 86.

(2) Nulla virtus activa agit ultra suum genus..... etc. *S. cont. Gent.*, loco citato.

De là suit que la forme de l'homme ou l'âme, ne devant rien au corps, en est indépendante, au lieu que les autres formes sont essentiellement attachées, essentiellement enchaînées aux destinées de leur sujet, vu qu'elles en relèvent dans leur essence en même temps que dans leur être. Mais ne nous hâtons pas de produire ces conclusions, que S[t] Thomas présentera bientôt; qu'il nous suffise d'avoir expliqué la définition par lui préférée, et d'avoir prouvé que pour la respecter c'est assez de la bien comprendre.

Reprenons avec lui l'examen de la nature humaine au point où nous l'avons laissé. L'âme n'est point corporelle, puisqu'elle est douée d'une propriété qu'elle ne partage avec aucune espèce de corps : c'est ce qu'atteste la nécessité d'un principe actif pour mettre en mouvement cette portion physique de nous-même, où nous observons un travail intérieur et cette agitation caractéristique qui se traduit à l'extérieur par des actes de vie. Mais de même qu'il y a des degrés d'harmonie et de beauté dans les corps, il y a, dit notre docteur, des degrés de puissance et d'énergie dans les âmes; de ces différences naissent les espèces. Nous n'avons pas à nous occuper également de chacune d'elles; nous étudions l'âme de l'homme telle que l'a connue S[t] Thomas. Aussi ne parlerons-nous des autres que lorsque notre sujet rendra de tels rapprochements nécessaires.

6. Nous avons vu que l'homme a une âme, puisque l'âme est partout où paraît la vie. Cette âme est-elle une substance ou simplement un accident? Question importante par les conséquences qui peuvent naître de la solution qu'elle recevra. La réponse de S[t] Thomas n'est

point douteuse. La substance, d'après la vraie ontologie et l'étymologie du mot, est ce qui subsiste de soi-même, ce qui n'a point besoin d'autre chose pour exister. Cela ne signifie point, remarque S[t] Thomas, que la substance n'a pas besoin d'autre chose comme cause de son être; mais cela veut dire que la substance ne s'appuie point sur un sujet distinct d'elle-même, à la différence des accidents, qui n'ont point d'autre être que l'être même de la substance, en qui seule ils existent, parce que seule elle les porte et les soutient par sa vertu propre (1). Or l'âme humaine apparaît à la raison, comme étant en possession de tous les caractères propres à la substance. En effet, continue S[t] Thomas, l'âme humaine agit par elle-même, indépendamment des organes matériels, au moins dans l'exercice immédiat de ses opérations les plus élevées, puisqu'elle pense et veut sans l'intermédiaire du corps. Mais si l'âme de l'homme agit par elle-même, elle subsiste aussi par elle-même, elle vit par elle-même, et non dans un autre sujet; car il faut supposer un rapport intime et naturel entre le principe d'action et l'action elle-même : sans ce rapport, comment serions-nous assurés de connaître la nature d'une cause par celle de son action ou celle de ses effets? *Eo modo aliquid operatur quo est.* L'âme humaine est donc une substance, et, comme telle, non-seulement distincte, mais encore indépendante du corps dans les opérations et les facultés les plus élevées de son être (2).

S[t] Thomas ajoute qu'il en est tout autrement de l'âme des bêtes, qui ne peut exercer d'action sans l'assistance

(1) Substantia dicitur ens per se ex hoc quod non est in alia.... Oportet igitur.... etc. *S. cont. Gent.*, lib. I, c. 25.

(2) *S. I*, q. LXXV, art. 2. — *S. cont. Gent.*, lib. II, c. 51.

et le concours des organes corporels. L'âme des bêtes n'est que sensible, et sa vertu ne va pas au-delà des modifications sensibles. Or les modifications de ce genre sont attachées aux mouvements et impressions qui se font dans le corps, et ne surviennent jamais qu'accompagnées d'une altération dans les organes : ce qui prouve que l'âme, dans ces modifications, est entièrement assujettie aux mouvements corporels, qui les occasionnent et les amènent. Puis donc que l'âme des bêtes n'exerce par elle seule aucune opération, et que tous ses mouvements sont, pour ainsi dire, engagés dans le corps, St Thomas conclut qu'elle ne peut subsister d'elle-même, et qu'elle a besoin, pour être et se conserver, de son union avec le corps (1).

7. Ainsi, sans autre discussion, le saint docteur réfute l'opinion des Platoniciens, qui faisait immortelle l'âme des animaux, et lui accordait un être à part, une vie propre, distincte de la vie du composé. Cette erreur, dit-il, est née de la croyance fausse, qui faisait regarder par Platon l'opération sensitive comme indépendante des dispositions corporelles et des objets physiques. Dans ce système, la sensation, étant un phénomène tout immatériel, comme la pensée et la volonté, devait nécessairement se rapporter à un principe immatériel qui dominât le corps et s'en servît comme d'un instrument, dont on use et dont on se passe à volonté. St Thomas observe, en outre, qu'en suivant les traces de Platon, l'on arrive immédiatement à cette affirmation que le corps n'est que le vêtement de l'âme, et qu'il n'entre que d'une manière accessoire dans la définition de l'espèce humaine (2): Car,

(1) *S.*, loco citato. — (2) *S. I*, q. LXXV, art. 4.

dit-il, l'opération étant la mesure de l'être (1), ce qui dans nous accomplit les opérations, est le fond de notre être ; par conséquent, si toutes nos actions dérivent d'un même principe immatériel sans l'intervention et l'aide du corps, ou même si cette intervention ne regarde qu'aux conditions préalablement requises pour que nos actes puissent avoir lieu, et non aux actes eux-mêmes, il est légitime d'en induire que le principe immatériel est tout l'homme et constitue lui seul l'essence du genre humain (2). Dès lors il est évident qu'il ne convient plus naturellement à l'homme d'être uni à son corps, et de former au-dessous des esprits purs une classe particulière de créatures (3).

Le Docteur Angélique borne à ces réflexions la réfutation de l'erreur Platonicienne, sans tirer la conclusion morale, qui se déduit d'un pareil système ; mais, après les observations si justes de S[t] Thomas, cette conclusion paraît à tous les yeux : le corps n'est plus qu'une prison, un tombeau, où l'âme souffre et sommeille, en punition d'une faute inconnue, ou pour satisfaire les caprices d'un despote plein de déraison.

Il y a plus, ce nous semble : c'est qu'en admettant dans l'homme cette union éphémère du corps et de l'âme, on est forcé d'abandonner l'unité de l'individu ; chaque homme, chaque composé d'âme et de corps dans le genre humain n'est plus un qu'improprement et d'une façon métaphorique ; c'est à peu près la même unité qu'entre le batelier et son bateau, le cavalier et son cheval, ou

(1) Operatio rei indicat modum esse ipsius.... *S. I*, q. IV, art. 5.

(2) Cette opinion fut soutenue dans le moyen-âge par le Maître des sentences et Hugues de S[t] Victor.

(3) *S. I*, q. LXXV, art. 7, object. 3 et ad. 3.

mieux encore le maître et l'esclave (1). Cette unité de direction, cette unité passagère, que le commandement, d'une part, et l'obéissance, de l'autre, mettent dans les relations du serviteur et du maître, n'enlève à chacun des deux ni son être, ni sa personnalité; loin que ce soit moralement la même personne qui commande et qui se soumette, ces deux appellations de maître et d'esclave ne peuvent avoir un sens qu'autant qu'elles s'appliquent à deux êtres parfaitement séparables et parfaitement séparés l'un de l'autre. Ainsi la même personne est impuissante à remplir ces deux rôles, et, pour y subvenir, chaque individu de l'espèce humaine devrait contenir en soi deux êtres, momentanément liés par une volonté supérieure, malgré la diversité de leurs passions et de leurs intérêts.

St Thomas reviendra bientôt sur cette conséquence du système Platonicien. Disons, pour le moment, qu'à notre avis, une pareille opinion contredit le sens commun, né du témoignage intérieur, et que la philosophie cesse de mériter ce nom quand, au lieu d'accepter, d'éclaircir, d'accroître et de fortifier les données du sens commun, elle les néglige ou les nie; car le sens commun est l'intelligence de l'humanité. Or l'humanité croit à l'unité réelle, véritable, de chacun de ses membres, et lorsqu'elle nomme Socrate, Sophocle, Démosthènes, ce n'est pas seulement la partie supérieure des hommes, leur raison, leur âme qu'elle désigne; c'est tout l'individu qui répond à chacun de ces noms, c'est-à-dire ce composé d'âme et de corps, dont les anciens nous ont légué le souvenir sous les dénominations de *Socrate*, de *Sophocle* et de *Démosthènes*.

(1) Unde dicebat Plato, quod homo non est aliquid..... etc..... *De spirit. creat.*, art. 2, corp. artic.

CHAPITRE II.

IMMORTALITÉ DE L'AME.

1. Premier argument de St Thomas en faveur de l'immortalité de l'âme. — 2. Excellence de cet argument. — 3. Deuxième argument. — 4. Prédilection de St Thomas pour cette seconde preuve. — 5. Autres preuves de l'immortalité de l'âme. — 6. Appréciation de ces divers arguments.

La doctrine de St Thomas sur l'immortalité de l'âme mérite d'être étudiée avec un soin spécial. Le saint docteur n'a rien négligé pour donner à cette partie de la psychologie des solutions positives, fondées sur des arguments aussi nombreux que variés. La *Somme contre les Gentils* ne contient pas moins de vingt-deux preuves, dont treize concernent particulièrement les substances purement intellectuelles, et les neuf autres l'âme de l'homme (1). Nous ne pouvons, dans cette exposition, insister sur chacune d'elles, ni les passer successivement en revue ; mais nous réserverons, pour en faire l'objet de nos appréciations, les preuves les plus importantes, ou du moins celles que St Thomas a jugées les plus propres à convaincre, et qu'à ce titre il a transportées dans sa *Somme théologique*, et puisque le saint docteur sem-

(1) Il est regrettable et surprenant que M. Jourdain ait complétement passé sous silence cette question de l'immortalité de l'âme, dans son exposition de la philosophie de St Thomas ; car les pages 348 et 349, tome Ier, qu'on pourrait croire s'y rapporter, ne traitent que de la nature de la béatitude, et présupposent la démonstration de l'immortalité.

ble avoir voulu résumer les réflexions les plus intéressantes dans le premier argument, qui répond à cette question dans la *Somme de Théologie*, commençons par là l'exposé de la doctrine Thomiste.

1. Si l'âme humaine, en tant que douée d'intelligence et de volonté, est élevée par sa nature au-dessus de l'assistance et de la coopération du corps, sa substance est impérissable ; elle peut survivre à l'élément matériel de notre être, puisque rien ne s'oppose à ce qu'elle vive éternellement dans son intégrité. Pourquoi mourrait-elle ? L'immortalité, dit St Thomas, est le commun partage des formes substantielles. D'elles-mêmes, ces formes sont incorruptibles ; de plus, elles ne peuvent périr par accident. Comment l'âme de l'homme périrait-elle par accident, c'est-à-dire à l'occasion de la destruction du corps, alors que cette destruction ne peut rien contre sa substance, puisque l'âme est complétement indépendante de la matière dans ses facultés principales. On comprend que la matière de notre corps, séparée de la forme, tombe dans la corruption ; car elle doit son organisation à son union avec le principe formel, qui de la puissance la fait passer à l'acte : séparée de ce principe, la matière retourne à son premier état, qui n'est que la puissance de devenir. Mais la forme, qui subsiste par elle-même (1), ne saurait être séparée d'elle-même ; car ce qui entre dans l'essence d'un être est inséparable de cet être ; l'essence de la forme substantielle, c'est d'être par elle-même, conséquemment d'être toujours en acte, puisque, étant ce qu'elle est par elle-même, elle

(1) Dans le sens de : qui n'existe pas dans un autre sujet ou par l'appui d'un sujet quelconque, ce qui est le propre de l'accident.

est toujours ce qu'elle est. Ainsi en est-il de l'âme humaine : comme forme substantielle, elle est toujours en acte. Or, vivre et être en acte, qui sont deux termes synonymes quand il s'agit de l'âme humaine, sont incompatibles avec se dissoudre et se corrompre. Donc, l'âme de l'homme ne meurt pas (1).

2. Laissons de côté ces mots d'*acte* et de *forme* : que reste-t-il ? Une substance intellectuelle, *intellectualis substantia*, simple dans son essence et indépendante du corps ; car à la démonstration de la simplicité de l'âme, le saint docteur a ajouté la démonstration de son affranchissement et de sa liberté vis-à-vis du corps dans les opérations les plus nobles et les plus épurées.

C'est sur ces deux bases qu'il appuie la croyance à l'immortalité. L'immatérialité de l'esprit, entendue selon ces principes, embrasse donc et sa simplicité et son indépendance à l'égard des organes (2). Par la première

(1) *S. I,* q. LXXV, art. 6.

(2) De nos jours, des philosophes croient avoir tout fait pour établir la doctrine de l'immortalité de l'âme aussi solidement qu'elle peut l'être par des raisons métaphysiques, quand ils ont démontré qu'en nous le principe spirituel, n'étant pas composé de parties, doit survivre en vertu de son indivisibilité même à la désorganisation du corps. La conclusion, aurait dit St Thomas, manque d'exactitude ; elle dit trop ou trop peu, suivant qu'on associe l'âme des bêtes à cette participation d'une immortelle vie, ou qu'on se défend de leur concéder une aussi belle prérogative. Si l'absence de parties ou la simplicité de notre principe formel suffit pour le garantir de la dissolution, pourquoi n'étendrions-nous pas ce raisonnement au principe qui meut et qui vivifie les animaux ? A moins de leur refuser, par esprit de système, la faculté de sentir que les plus puissantes analogies nous forcent de leur attribuer, nous devons reconnaître la parfaite simplicité du sujet, en qui réside cette puissance de sentir, puisque les modifications sensibles

de ces propriétés, il échappe à toutes les maladies; il n'est attaqué dans sa constitution par aucune de ces infirmités qui rongent, affaiblissent et ruinent le corps. La seconde propriété le protége contre les dérangements de notre *machine*, contre les bouleversements qui troublent et secouent notre élément matériel, et le contrecoup de cette commotion, qui détruit et disperse les

dont notre âme est affectée ne supposent pas moins une indivisible unité que les opérations de l'intelligence ou les actes de la volonté. Mais s'il est vrai, comme le croit le genre humain, que l'âme des brutes périt avec leur corps, qu'elle s'éteint et se perd, malgré sa simplicité, dans la décomposition des organes, ne ressort-il pas de là que la négation de parties dans une substance ne lui confère pas le pouvoir de durer toujours?... (*De Anima,* art. 14, corp. artic...) Et pour entamer directement le point capital de la question, un Thomiste prétendrait, sans s'embarrasser d'ailleurs de l'existence de l'âme des bêtes, que ce n'est point assez de montrer que notre âme est incorporelle pour en conclure son immortalité, parce qu'elle peut dépendre tellement de l'assistance du corps, qu'elle soit incapable par elle seule de persister et de vivre. Supposons, en effet, dirait-il, que l'analyse psychologique ne découvre en nous que des opérations sensitives. De quel droit affirmerons-nous que notre principe formel est indépendant de l'élément matériel du composé? Évidemment nous ne le connaissons point en lui-même et par vue immédiate : ce que nous en savons, nous le tirons par induction des manifestations actuelles. Or l'indépendance dont il s'agit ne paraît pas dans ces manifestations. Nous y lisons, au contraire, l'assujettissement de l'âme au corps et la nécessité du concours des deux substances pour la formation du phénomène sensible. Loin que nous soyons en droit d'en induire l'indépendance de la substance spirituelle, nous sentons que, sans l'organe corporel, ni la sensation, ni la perception du monde extérieur ne s'élèverait en notre âme. Si donc l'animal est hors d'état de sentir sans le corps, il doit l'être également d'exister sans lui : sinon, il ne reste plus qu'à contester la légitimité de toutes les connaissances fondées sur le principe des substances et le principe de causalité.

parties du corps, expire inoffensif, sans modifier l'essence de notre substance immatérielle.

Ce qui frappe surtout dans l'argumentation de St Thomas, c'est l'étendue des conséquences qu'elle entraîne. De nos jours, la question de l'immortalité de l'âme est divisée assez ordinairement par les philosophes en deux parties, auxquelles ils appliquent des raisonnements distincts, qu'ils proclament également solides (1). Par l'un, ils sauvegardent l'essence même de notre esprit; par l'autre, ils assurent sa personnalité, dont le panthéisme combat si vivement la persistance après la mort. Les deux preuves qui correspondent à ces deux points de vue sont appelées, la première, *preuve métaphysique;* la seconde, *preuve morale* (2). Qu'on remarque, dès à présent, la supériorité de l'argumentation Thomiste. Le même moyen sert à St Thomas à démontrer d'un même coup la perpétuelle durée de notre esprit, et comme substance intellectuelle, et comme personne morale. Car, puisque notre âme, en tant que substance intellectuelle, agit et subsiste par elle-même, les mouvements d'altération, qui surviennent dans la matière, ne modifient point sa nature; ils ne lui enlèvent ni la disposition de ses facultés indépendantes, ni la possession de soi-même. Dès lors son activité propre et personnelle n'est point éteinte par le trépas, elle se continue sur une autre scène, sans se confondre avec une autre activité par absorption dans une âme commune; elle ne cesserait de s'exercer que si Dieu, par sa puissance, replongeait l'âme dans le néant. Mais ici interviennent, pour affer-

(1) *Manuel de Philosophie. Théod.*, § IV, par M. Ém. Saisset.
(2) *Du vrai, du beau, du bien*, par M. Victor Cousin.

mir notre croyance et dissiper nos craintes, des considérations particulières que suggèrent à notre esprit et l'étude des perfections divines et l'analyse de certains sentiments naturels, invoqués par S[t] Thomas en confirmation de son premier argument.

3. En effet, c'est avec une égale perspicacité que le saint docteur a prouvé l'immortalité de l'âme par le désir qu'elle a de ne finir jamais, et par ses aspirations plus ou moins vagues vers un avenir éternel. Il n'appartient qu'aux grands philosophes de discerner et de bien éclaircir, au milieu d'une confusion apparente, ce qui fait la vérité de nos mouvements antérieurs. Bien que Scott se soit prononcé contre cette preuve, et qu'il ait voulu la rabaisser au niveau d'une simple présomption morale (1), ses observations ont été jugées si peu concluantes, que la plupart de ceux qui, postérieurement à S[t] Thomas, ont traité cette question, se sont emparés à l'envi du même argument. Gassendi, en particulier, l'a fait valoir avec beaucoup d'éclat (2). Il est douteux pourtant qu'il soit possible de le présenter avec plus de netteté, de précision et de force que l'a fait notre saint docteur.

« Toute chose désire naturellement et à sa manière la continuation de son existence. Mais, dans les êtres capables de perceptions, le désir est nécessairement en rapport avec la connaissance. Le sens ne connaît l'être que sous les conditions du présent et du particulier : l'intelligence seule perçoit d'une même vue l'universel et l'immortel. C'est pourquoi tous les êtres intelligents

(1) Scott. *Comment. in lib. IV Sentent.*, distinct. XLIII, q. 2.
(2) *Physic.*, sect. III, lib. XIV, c. 2.

ont naturellement le désir d'une durée illimitée. » Dirons-nous que la nature s'est plu malignement à les tourmenter par cette inspiration d'un désir dont elle doit leur refuser la réalisation? « Non, la nature ne fait rien en vain, et les désirs qu'elle inspire ne sauraient être stériles (1). »

4. S[t] Thomas affectionnait sans doute cet argument, puisqu'il l'a reproduit aussi souvent qu'il a traité la question de l'immortalité de l'âme (2). Il le développe avec une complaisance visible dans le chapitre 55[me] du second livre de la *Somme contre les Gentils,* et, dans ce passage, les caractères, qui distinguent ce désir de vivre dans l'homme, sont rendus plus saisissants par la comparaison minutieuse de ce phénomène avec les désirs analogues dans les autres êtres animés. Pour comprendre cette prédilection, il n'est besoin que de remarquer, ainsi que S[t] Thomas nous y invite lui-même, comment la preuve qui ressort des tendances de notre nature se combine heureusement avec celle qui résulte de l'immatérialité du sujet pensant et du caractère universel de ses conceptions (3). Les plus nobles de nos facultés, l'intelligence et la volonté, invoquées en confirmation de cette vérité que notre âme est immortelle, rendent un même témoignage : la première, en franchissant les degrés périssables des choses terrestres pour entrer dans le monde de l'universel, de l'idée pure, où la destruction ne saurait l'atteindre ; l'autre, en comptant pour peu de chose la possession de la vie présente et les joies d'ici-bas, et

(1) *S. I,* q. LXXV, art. 6. — *S. cont. Gent.,* lib. II, c. 55 et 79.
(2) *De Anima,* art. 14.
(3) Ibid.

en réclamant sans cesse un état de choses permanent, où le bonheur de posséder ne soit plus tempéré par la crainte de perdre. Car, si la conception de l'infinie durée, qui nous est donnée par l'intelligence, place notre esprit en dehors du temps et du lieu, le désir naturel d'une existence sans limites n'élève pas moins notre volonté au-dessus des conditions présentes, des imperfections et des modifications passagères de l'univers matériel.

5. Ces raisons ne sont point les seules que fournit St Thomas à l'appui de sa thèse. Nous avons dit le grand nombre de preuves que l'on pourrait extraire de la *Somme contre les Gentils*, si celles que nous avons rapportées déjà ne faisaient connaître les principales idées et les procédés de St Thomas en cette question. D'ailleurs, la multiplicité de ces preuves, la bizarrerie d'un langage souvent fort obscur, et l'étrangeté, pour ne rien dire de plus, de plusieurs idées en rendent l'exposition impossible. De l'examen qu'on en fait naît cependant un spectacle attachant et curieux; attachant par l'habileté merveilleuse avec laquelle le Docteur Angélique met à profit les principes de la philosophie Péripatéticienne et les doctrines communément reçues parmi les scolastiques pour fonder une solide conviction en cette grave matière; curieux par la nature même de ces principes et de ces idées, dont on n'aperçoit plus aucune trace dans nos habitudes philosophiques et nos conceptions toutes modernes. Plusieurs de ces preuves ont pour base un même aphorisme, comme celles qui rappellent la doctrine Péripatéticienne de la matière et de la forme. Dans le système d'Aristote, les objets physiques sont des composés substantiels de matière et de forme; de ces

deux éléments, la matière est susceptible de devenir toutes choses, c'est-à-dire que, considérée en elle-même, elle est la même pour tous les genres de composés, pour toutes les catégories d'objets ; la forme est ce qui la place dans une espèce particulière. Les particules matérielles, qui constituent la substance du bois, avant de recevoir leur disposition actuelle, étaient aussi aptes à constituer, moyennant une autre disposition, la substance de l'animal ; c'est à leur disposition présente ou, pour parler en d'autres termes, à leur figure, à leur forme, qu'elles doivent d'appartenir à la classe dont elles font partie. De cette fameuse distinction de la matière et de la forme S[t] Thomas a tiré deux arguments, que nous indiquons en note (1).

Une autre série d'arguments a pour base la double notion d'acte et de puissance. Le moment viendra d'expliquer longuement le sens de ces termes dans la psychologie Thomiste; disons seulement que la puissance exprime la possibilité d'être ou de devenir, et l'acte, cette manière d'exister qu'on nomme *actuelle*. L'étude de ces deux notions par rapport à l'âme humaine a fourni quatre arguments au saint docteur (2).

(1) 1. Omnis corruptio est per separationem formæ a materia ; simplex quidem corruptio... etc. (*S. cont. Gent.*, lib. II, c. 55, in princip.) — 2. Dato etiam quod anima esset ex materia et forma composita, ut quidam dicunt, adhuc oporteret ponere eam incorruptibilem... *S. I*, q. LXXV, art. 4, in corp. artic.

(2) 1. In omni corruptione, remoto actu, manet potentia, non enim corrumpitur aliquid in omnino non ens.... (*S. cont. Gent.*, lib. II, c. 55, in princip.) — 2. Item, in omni, quod corrumpitur, oportet quod sit potentia ad non esse; si quid igitur est..... (Ibid.) — 3. In quibuscumque est compositio potentiæ et actus, id quod tenet locum primæ potentiæ sive primi subjecti est incor-

Cinq autres preuves reposent sur la théorie de la perfection. Cette théorie continue la théorie précédente de l'acte et de la puissance. Un être est parfait quand il n'a rien à acquérir de ce qui convient à sa nature, c'est-à-dire quand toutes ses puissances sont accomplies ou réalisées. L'acte est donc la raison et le principe de la perfection, puisque l'actuel est supérieur au possible (1).

Les autres arguments relèvent de principes divers, ou répètent, en les rassemblant, quelques-uns des raisonnements antérieurs (2).

En outre, S[t] Thomas allègue, en faveur de l'immortalité de l'âme, le sentiment d'Aristote, qu'il s'efforce d'établir par la citation et le commentaire de quelques textes du Stagirite, calomnié, dit-il, sur ce point par Grégoire de Nysse (3).

ruptibile...... (Ibid.) — 4. Adhuc quæcumque incipiunt esse et desinunt, per eamdem potentiam habent utrumque..... (Ibid., in fine.) Ce dernier argument est digne d'attention, en ce que S[t] Thomas envisage ici la question de l'immortalité de l'âme au double point de vue de la décomposition à la manière des corps et de l'annihilation par la volonté divine. Si le motif, apporté pour prévenir la crainte de l'annihilation, ne s'impose pas à l'esprit avec l'autorité d'une conclusion nécessaire, il permet du moins et même justifie de pieuses espérances.

(1) 1. Adhuc nulla res corrumpitur ex eo in quo consistit sua perfectio... (*S. cont. Gent.*, lib. II, c. 79, in princip.) — 2. Item, omne quod corrumpitur, corrumpitur per hoc quod aliquid patitur... (Ibid., c. 55, in medio.) — 3. Præterea, sicut sensibile est objectum sensus, ita intelligibile est objectum intellectus... (Ibid.) — 4. Amplius, intelligibile est propria perfectio intellectus... (Ibid. — 5. Adhuc, unumquodque perficitur secundum modum suæ substantiæ.... (Ibid...)

(2) *S. cont. Gent.*, lib. II, c. 55 et 79, passim.

(3) C. 79, in fine.

Indépendamment de ces preuves directes, on recueille encore dans S[t] Thomas des raisonnements qui, bien que dirigés principalement à d'autres buts, sont encore des démonstrations de l'immortalité de l'âme. Nous en citerons un, plus conforme que les autres aux idées modernes et de nos jours maintes fois employé.

L'entendement est naturellement désireux de science. Pour satisfaire ce légitime penchant, la connaissance des différentes parties de l'univers serait encore loin de suffire; car l'expérience prouve que la connaissance des effets, au lieu de ralentir notre ardeur, nous est un stimulant pour la recherche de la cause. Or l'homme ignore durant cette vie ou, du moins, ne connaît que très-imparfaitement la nature de l'Être suprême, cause souveraine de tout ce qui est. Il est donc nécessaire que cette cause se manifeste après la mort à l'intelligence de l'homme, et réponde à ce désir de science par un plein contentement, puisque l'auteur de notre être nous doit tout ce dont il a mis en nous le désir (1).

Bien que ce raisonnement ait pour objet immédiat, dans les ouvrages de S[t] Thomas, l'établissement de nos fins dernières, il s'applique de lui-même à l'immortalité de l'âme qu'il présuppose, et, rapproché des autres raisonnements, il nous semble une confirmation irrésistible de l'immortalité de l'âme, pourvu qu'on ne ferme pas obstinément les yeux à la vérité. Est-il, en effet, si malaisé de se convaincre, d'après la considération attentive de nos efforts sur la terre, que la sagesse, qui paraît dans la création de l'homme, se démentirait, si nos destinées finissaient à la dissolution du corps, et si

(1) S. *I-II*, q. III, art. 8. — *I*, q. XII, art. 8, ad. 4.

notre faculté de connaître était ainsi arrêtée dans son développement? Qui ne croira plutôt avec S[t] Thomas que l'âme survit au corps pour accomplir ses destinées au sein d'une félicité parfaite, et réaliser par la contemplation de l'infinie vérité le perfectionnement dont nous portons en nos cœurs l'espérance?

Quand on lit dans S[t] Thomas des déclarations si nombreuses, si explicites et si claires, qu'appuient de toutes parts les raisonnements les mieux conduits, on a de la peine à comprendre que des écrivains contemporains ne voient dans cette multitude d'arguments que des affirmations dénuées de preuves, et réduisent à des allégations gratuites les paroles du saint docteur (1). Il n'y a pas moins de présomption à dédaigner entièrement de semblables démonstrations que de légèreté à les omettre ou à feindre de les ignorer.

6. On se tromperait cependant si l'on concédait à la dernière considération, sur laquelle S[t] Thomas fait reposer la croyance à l'immortalité de l'âme, la même valeur et la même étendue qu'aux deux motifs premièrement cités. De la substantialité propre de l'âme, comme aussi du désir de vivre sans fin, on déduit très-logiquement la perpétuelle durée dans un avenir sans terme; mais de ce que notre destinée demeure incomplète et inachevée sur la terre, on a seulement le droit de conclure qu'elle se poursuivra sur un autre théâtre, sans pouvoir déterminer sûrement la durée de cette seconde vie. L'âme survit au corps; qui m'assure qu'elle ne

(1) Séances et travaux de l'Académie des Sciences morales et politiques, juin 1857, p. 342.

mourra point un jour, quand elle aura obtenu le complément qui lui manquait? D'autres raisons achèvent seules sur ce point notre persuasion.

La preuve même que la psychologie emprunte à la morale, cette preuve si populaire, née du mérite et du démérite, nous semble frappée de la même impuissance; c'est sans doute à cause de ce qu'elle a d'incomplet que S[t] Thomas a préféré les deux arguments que nous avons exposés tout d'abord. Si le saint docteur n'en appelle point à la loi morale pour démontrer l'immortalité de l'âme, c'est qu'il n'a voulu ni exagérer, ni par conséquent affaiblir la portée légitime de cet argument. La nécessité d'une sanction pour la morale s'oppose à l'anéantissement de notre être tout entier, lorsque survient la désunion de nos deux substances ; la vie de l'âme persiste donc après cette séparation, assez pour le maintien des lois d'ordre et de justice ; mais qui dira si c'est assez pour durer toujours ? On prouverait difficilement, par ce seul argument, que la divine justice a besoin d'une éternelle vie pour compenser rigoureusement les sacrifices imposés sur cette terre à l'homme de bien et pour punir les crimes des méchants. Nous pouvons sans témérité réfuter l'incrédule, qui nie l'avenir sans fin promis à l'homme, lorsque nous partons de la nature de l'âme et de ses élans vers l'infini signalés par l'observation psychologique; mais la méthode, qui procède de l'existence de la loi morale pour en arguer la perpétuelle durée de notre être, ne va pas, croyons-nous, jusqu'à produire la conviction de cette immortalité.

CHAPITRE III.

UNION DE L'AME ET DU CORPS.

1. Exposé de la nouvelle question. — 2. Système Platonicien. — 3. Réfutation de ce système. — 4. Système d'Averroès. — 5. Inutilité de ce système. — 6. Réfutation du même système. — 7. Système Péripatéticien et Thomiste. — 8. Grave objection à ce système. — 9. Solution de l'objection proposée. — 10. Unité du principe formel dans l'homme. — 11. Identité de nos principes d'action. — 12. Impossibilité d'un intermédiaire entre le corps et l'âme. — 13. Erreurs diverses. — 14. Convenance naturelle de l'âme et du corps. — 15. Place de l'âme dans le corps. — 16. Réflexions sur le système Péripatéticien et Thomiste de l'union substantielle de l'âme et du corps.

1. Après avoir étudié la nature de l'âme et l'avoir discernée d'avec le corps, St Thomas va s'enquérir de la manière dont s'effectue l'union de ces deux substances pour constituer l'humanité. Quoique jusqu'à présent il n'ait rien enseigné de bien précis sur le mode même de cette union, nous pouvons soupçonner quelles fausses conclusions sortiraient d'une première erreur sur une question si délicate. Déjà, sur ce même sujet, le Docteur Angélique a combattu Platon, dont la doctrine anéantissait l'unité de l'être individuel ; il l'a réfuté, en lui opposant le témoignage du sens intime et la croyance naturelle de l'humanité, qui ne met dans chaque homme qu'un seul individu, qu'une seule personne morale, et, contre les principes de la psychologie platonicienne, il a prétendu que l'homme n'était pas seulement une âme, mais un composé substantiel d'âme et de corps, c'est-à-dire le résultat d'un principe immatériel, forme vivante

ou animée, et d'un assemblage de matière vivifié par cette forme.

Mais comme on distingue dans l'âme plusieurs facultés, ou, pour parler le langage d'Aristote et des scolastiques, plusieurs *parties*, on peut demander et l'on a demandé, en effet, s'il était nécessaire que la partie principale, l'intelligence, s'unît au corps à la manière d'une forme, *Utrum intellectivum principium uniatur corpori ut forma;* en d'autres termes, si l'intelligence, que nous attribuons à l'homme, est en substance identique à cette âme, dont St Thomas a démontré la présence dans le corps comme principe formel.

2. Parmi ceux qui ont nié cette identité du principe intellectuel et de l'âme, il s'en est trouvé qui ont cru suffisamment expliquer les opérations intellectuelles de l'homme, en supposant que l'intelligence agit en nous comme un moteur, qui modifie par son action la situation d'un sujet.

Cette opinion, ainsi qu'il est aisé de s'en assurer, concorde à tous égards avec la doctrine de Platon sur le mode accidentel, dont s'accomplit l'union de l'âme et du corps (1). L'une et l'autre donnent lieu par conséquent aux mêmes observations de la part du Docteur Angélique.

3. Ces philosophes ont beau prétendre que l'action du moteur, agissant dans un homme, enveloppe l'homme tout entier, et se rapporte non-seulement à l'intelligence, mais encore au corps lui-même, c'est-à-dire au composé;

(1) *S. cont. Gent.,* lib. II, c. 57.

S[t] Thomas leur objecte que, dans ce système, les opérations, dont l'intelligence est le principe, n'appartiendraient pas à l'individu, formé d'âme et de corps, mais à la faculté seule qui en est la source immédiate. Qu'est-ce, en effet, leur dit-il, que l'acte d'entendre, sinon une action tout intérieure, qui demeure cachée dans les profondeurs de l'entendement, une opération, qui ne se communique à aucun sujet? Si l'intelligence n'est unie au corps qu'à la façon d'un moteur, il s'ensuit qu'elle ne fait pas partie intégrante de l'individu, mais qu'elle est en dehors de l'essence individuelle, l'essence de l'être individuel étant nécessairement une, et résultant de l'union substantielle de la matière et de la forme. Dès lors l'action intellectuelle doit perdre le caractère que nous lui avons reconnu, et devenir une action transitoire, c'est-à-dire qu'elle doit résider dans deux sujets en même temps et de deux manières différentes, comme toute opération d'un moteur quelconque, laquelle, active dans son principe, revêt un caractère de passivité dans le sujet qui la reçoit (1). Mais la conscience s'élève contre une pareille supposition; elle n'aperçoit dans l'opération de l'entendement qu'un acte unique, présentant un seul caractère, et résidant dans un seul sujet. D'autre part, l'opération intellectuelle, n'étant que l'action d'un moteur, n'appartiendrait pas à l'individu, et, suivant cette hypothèse, il y aurait dans chaque homme deux êtres essentiellement distincts, puisque la cause motrice ou l'intelligence, se servant du composé d'âme et de corps comme d'un instrument, resterait étrangère à l'essence même

(1) Actiones in exteriorem materiam transeuntes inferunt ex se passionem.... *S. I,* q. XXIII, art. 2, ad. 1.

de ce composé ; car l'emploi d'un instrument en présuppose l'existence. Que l'entendement soit en dehors de nous comme son propre objet, c'est-à-dire comme *intelligible,* à la bonne heure; si l'on en parle comme d'un objet de conception, S[t] Thomas ne niera pas que cet objet, ainsi considéré, réside ailleurs que dans nous. Mais envisage-t-on l'entendement au point de vue de son *être naturel* ou de son *existence réelle,* il est impossible, dit-il, qu'il soit étranger à nous, à notre substance ; l'intelligence est en nous, elle est une partie intégrante de notre essence, elle ne fait qu'un avec nous-même ; notre conscience nous l'atteste, et condamne sans hésitation l'hypothèse platonicienne, qui s'imagine avoir assez fait pour l'unité de l'individu, quand elle lui a donné l'intelligence pour le diriger et le mouvoir (1).

A ces raisons fondamentales S[t] Thomas ajoute d'autres réflexions. Si l'on attribue raisonnablement au tout, dit-il, l'action d'une partie, comme l'action de voir à l'homme, qui voit par son œil, on ne peut logiquement l'attribuer à une autre partie ; car il serait absurde de dire que la main ou le pied voit. Mais dans le système dont il s'agit, comment pourra-t-on rapporter l'action d'entendre à Socrate, alors que le nom de Socrate n'exprime point un tout où l'intelligence soit comprise? Et si l'on entend par Socrate ce tout qui se compose de l'intelligence et des autres éléments de l'individu connu sous ce nom, avec cette restriction toutefois que l'union de l'intelligence avec les autres éléments est identique à l'union d'un moteur avec l'objet mû, n'est-il pas évident

(1) *S. I,* q. LXXVI, art. 1.

que Socrate ne sera plus un individu, puisque son être sera multiple (1)?

S[t] Thomas conclut que le sens commun s'oppose absolument à ce qu'on assimile l'union de l'intelligence et du corps à celle d'un moteur, dont l'activité change le sujet sur lequel elle s'exerce.

4. Il est un autre système qui porte le nom d'Averroès, système plus hardi et plus dangereux encore que le précédent, et qui n'explique pas d'une manière plus heureuse le fait dont il est question. Suivant Averroès, l'union de l'intelligence et de l'élément matériel de notre être s'opère par le moyen de l'*espèce intelligible,* qui rattache les organes du corps à l'*intellect possible*. L'intellect *possible* ou *patient* est ainsi nommé, parce que de lui-même il n'entend point, il n'est qu'en puissance d'entendre, il n'entend qu'après avoir subi l'action d'un agent supérieur, qui le modifie. Quant à l'espèce intelligible, elle représente à l'intellect possible les objets que ce dernier a le pouvoir d'entendre. Cette *espèce* est produite ou extraite par l'activité d'un autre intellect dit *agent des fantômes,* que les sens recueillent des choses matérielles;

(1) En outre, continue S[t] Thomas, ce mouvement imprimé, dit-on, par l'âme au corps explique-t-il que la conception intellectuelle soit un acte de l'individu? Mais l'intelligence ne meut le corps que par l'intermédiaire de l'appétit; or l'action de l'appétit est postérieure à celle de l'entendement. Comment l'hypothèse, qui fonde l'unité de l'être individuel sur de simples relations d'impulsion et de mouvement, comment montrera-t-elle que l'action de l'intelligence appartient à tout le composé, puisque cette action ne naît pas du mouvement imprimé à l'individu, mais qu'au contraire le mouvement vient à la suite de cette action? (*S.*, loco citato.)

en d'autres termes, les objets physiques, agissant sur les organes des sens, y impriment certaines formes individuelles comme les objets dont elles sont les images; c'est de ces formes ou fantômes individuels que sont tirées les espèces intelligibles, qui représentent le général ou le genre des objets, principes des fantômes. Ces espèces intelligibles, à peine formées, sont reçues dans l'intellect possible qui, *actualisé* (1) par elles, entend aussitôt. Elles ont par conséquent deux sujets, l'*intellect possible* et les *fantômes*. Mais les fantômes ne contiennent pas l'espèce intelligible elle-même dans sa pureté, ils n'en recèlent que les éléments; c'est l'esprit seul qui, par son énergie, rassemble ces éléments enfermés dans le fantôme, et produit ainsi l'espèce intelligible. Cette espèce, par son origine et sa nature, met en rapport le corps et l'intelligence; elle est le trait-d'union qui maintient sans cesse dans un rapprochement forcé ces deux substances si diverses, par le besoin où l'esprit se trouve de recourir aux fantômes des sens, sous peine de ne pouvoir engendrer aucune idée (2).

Suivant Averroès, c'est donc par l'espèce ou forme intelligible qu'a lieu la communication et l'unité de l'intelligence et du corps. Sans la nécessité d'emprunter aux organes des sens la matière de ses pensées, l'intelligence serait sans relation avec les objets sensibles et par conséquent avec le corps humain. Mais, grâce à la condition de la formation de l'espèce intelligible, l'union du corps et de l'intelligence est rendue nécessaire, et s'exé-

(1) C'est le mot de la scolastique.

(2) AVER., *Comment. in lib. de Anima.* — S. THOMAS, *de Spiritu creato*, art. 2.

cute par le moyen de l'espèce ayant son siége à la fois dans l'intellect et dans les fantômes des sens.

5. S[t] Thomas aurait pu négliger le système d'Averroès, qui ne traite point la question de l'union de nos deux substances. De quoi s'agit-il, en effet? D'expliquer suivant quel mode une substance spirituelle s'unit à la matière. Au lieu de répondre à cette question, Averroès expose la théorie de la connaissance, telle qu'il l'imagine. Il n'a pas l'air de se douter que sa doctrine et ses éclaircissements ne concernent que des phénomènes postérieurs au fait naturel dont on demande l'explication. Admettons que l'intelligence communique avec le corps dans la formation des idées. Mais sur quel fondement, sur quel fait primitif repose cette communication? L'entendement et le corps sont-ils à l'égard l'un de l'autre comme deux substances dont chacune a son être, sa vie et son individualité distincte, malgré leur communication? Voilà ce qu'Averroès ne discute et ne résout point.

6. Cependant le Docteur Angélique réfute longuement son système.

L'intellect possible est uni, par l'espèce intelligible, à tel ou tel corps. Cette union autorise-t-elle à rapporter, à attribuer à Socrate, par exemple, l'opération de son entendement? Pas le moins du monde, si ce n'est pas l'individu qu'on appelle *Socrate* qui exerce, par le moyen de son entendement, l'opération dont nous parlons. Quel est, dans le système averroïste, le rapport des fantômes à l'intellect possible? Évidemment celui des couleurs à l'organe de la vision. Le fantôme s'offre à l'entendement, pour que ce dernier puisse en abstraire l'espèce intel-

ligible ; les couleurs invitent la vue à former d'elles une image représentative. Aussi, de même que les images des couleurs ont leur siége dans l'œil, de même les espèces intelligibles, abstraites des fantômes matériels, ont leur siége dans l'intellect possible. Or, de ce que Socrate est le sujet des fantômes, dont proviennent, par un travail de l'intelligence, les espèces intelligibles, il ne s'ensuit pas que Socrate entre en participation de l'acte même d'entendre ; autrement l'on devrait dire qu'un mur coloré participe à la vision, parce qu'il supporte des couleurs dont l'image est dans l'œil (1). Ainsi non-seulement Averroès n'enseigne point comment l'intellect s'unit à son sujet, comment il lui verse, pour ainsi dire, l'action, le mouvement, la vie, dont il est le principe : sa doctrine va, comme celle de Platon, à renverser dans l'homme les bases de son unité morale.

En effet, dès que l'intelligence ne vivifie plus le corps, dès qu'elle n'est plus la forme qui lui donne l'être, il faut bien, puisque le corps exerce les fonctions de la vie, que la matière, dont il est composé, tienne d'un autre principe que l'intellect cette existence, cette vie, cette détermination, sans laquelle les rapports assignés par Averroès entre l'intellect et les organes ne seraient pas même possibles. Dès lors il y aurait dans le même individu deux principes d'action, par conséquent deux êtres distincts, et cette conséquence s'impose si bien à l'esprit, qu'Averroès, loin de la désavouer, l'a sincèrement admise, en séparant l'intellect possible de l'âme, principe de la vie du corps.

7. La réfutation des systèmes précédents a préparé les

(1) *S. I*, q. LXXVI, art. 1.

voies à la doctrine Thomiste. Pour concilier tout d'abord à son opinion la faveur des écoles, S[t] Thomas démontre qu'il est, en ces matières, le disciple fidèle d'Aristote, et rétablit le véritable sens de plusieurs textes grecs qu'Averroès, dans l'intérêt de sa cause, avait dénaturés (1). La preuve dont il étaie ensuite la théorie péripatéticienne, résume les principaux motifs de sa polémique contre les sentiments contraires de Platon et d'Averroès.

Dans tous les êtres capables de mouvement et d'action, la source des opérations que ces êtres exécutent, c'est leur principe formel. C'est de la forme que dérivent partout et toujours les mouvements et les actes, quels qu'ils soient, du sujet qu'elle pénètre. On a vu précédemment que la vie du corps n'avait point d'autre cause, et qu'elle était l'effet de la forme particulière qu'on désigne sous le nom d'*âme*. Nous vivons par notre âme ; par elle nous sentons, par elle nous nous transportons d'un lieu dans un autre ; par elle aussi nous concevons, nous entendons le vrai, nous formons des idées, puisque les actions intellectuelles participent de la vie plus encore que les sensations et les mouvements corporels. Essaie-t-on d'ôter à l'âme intellective l'essence de cette forme ou du principe par lequel vit notre corps ? on n'échappe pas à cette conclusion qu'entendre et vouloir sont, dans l'homme, des actes étrangers à sa nature, de purs accidents, et non des résultats nécessaires de sa constitution. Ainsi, ce qui nous élève si fort au-dessus de la bête, ce qui nous approche de Dieu par une similitude, éloignée sans doute, mais pourtant admirable, de pensée et de

(1) *Sum. cont. Gent.*, lib. II, c. 70.

volonté, ce qui fait notre différence spécifique et notre distinction d'avec les animaux, ne serait pas même quelque chose de nous ; l'intelligence dont nous nous glorifions à l'égal d'un bien personnel, ne nous adviendrait qu'accidentellement, et Dieu, qui nous l'aurait prêtée sans altérer notre essence, pourrait nous la reprendre sans altérer le fond de notre être ! Une telle assertion serait absurde. Que si la raison ne nous est pas accidentelle, elle est nécessairement une partie intégrante de nous-même, un élément essentiel de ce composé que nous nommons *Socrate, Platon*, et par conséquent s'unit à nous comme notre principe formel, de même que l'acte s'unit à la puissance, puisque la forme est l'acte de la puissance qui se détermine (1).

La théorie de S[t] Thomas sur l'union de l'âme et du corps n'est que le développement de sa définition de l'âme (2). Dire de l'âme qu'elle est la forme substantielle du corps, cela revient à dire qu'elle est l'acte premier du corps, suivant l'expression d'Aristote, ou comme l'expose S[t] Thomas, qu'elle est le principe de la vie du corps, et que l'être de l'âme et l'être du corps sont un seul et même être (3).

8. Mais on objecte que cette union substantielle, entendue suivant la signification proposée, équivaut à l'unité

(1) *S. I*, q. LXXVI, art. 1.

(2) Le père Ventura en juge autrement; car il présente cette théorie, dans ses conférences sur la raison philosophique et la raison catholique, comme un enseignement dû à la révélation chrétienne, et qui n'a pu être connu des philosophes de l'antiquité, parce que ces derniers ignoraient *le mystère d'un Dieu fait homme.*

(3) Ad hoc enim quod aliquid sit forma substantialis alterius, duo requiruntur...., etc. *S. cont. Gent.*, lib. II, cap. 68.

de substance dans l'homme, et met en péril la persistance de l'âme après sa séparation d'avec le corps (1).

Si cette accusation, qui contient l'un des plus graves reproches que l'on ait élevés contre la philosophie de St Thomas, a quelque fondement réel dans les principes de ce grand docteur, l'on ne saurait trop louer ses adversaires d'avoir démasqué l'erreur de son système et renversé sa théorie; heureusement rien n'est moins fondé que cette incrimination.

D'abord serait-il vrai que les principes du Docteur Angélique enfermassent une pareille conséquence? on lui doit cette justice qu'il s'en est constamment défendu; ce point est hors de contestation. En second lieu, voulons-nous considérer les principes eux-mêmes? Nous les croyons purs des conclusions que l'on tire. Ainsi que tout le monde le sait, on prend le mot de *substance* dans deux acceptions bien différentes; tantôt on use de ce terme pour signifier l'être individuel, qui subsiste de soi sans le secours ni l'appui d'aucun autre sujet; tantôt on l'applique à ce qui fait le fond de cet être, à ce qui le constitue, à son essence enfin (2). Évidemment quand on accuse le système Thomiste d'aboutir à l'unité de substance, on n'entend pas ce mot suivant la dernière acception; car comment ce système compromettrait-il la diversité d'essence, qui distingue l'âme du corps? La forme, en s'unissant à la matière, lui laisse toutes les conditions attachées à sa nature; seulement elle communique l'être ou l'existence actuelle à ce qui n'avait en partage que la puissance de devenir ou l'exis-

(1) M. Charles de Rémusat, *le père Ventura et la philosophie*, *Revue des deux Mondes*, 1er mars 1853.

(2) Substantia dicitur dupliciter... etc. *S. I*, q. XXIX, art. 2.

tence possible. La matière organisée et vivante n'est ni plus ni moins composée de parties que la matière inorganique et brute. La vie, qui se répand dans la matière, n'en altère pas la constitution, bien qu'elle y introduise un ordre et un arrangement plus parfaits. Ainsi fait l'âme de l'homme à l'égard de son corps.

9. C'est donc le premier sens que ces philosophes ont en vue, lorsqu'ils critiquent les opinions du Docteur Angélique sur le mode d'union de l'âme et du corps. Mais, de bonne foi, nous ne concevons aucunement ce qui les autorise à attaquer de la sorte ces opinions. Ce qui les abuse, c'est qu'ils s'imaginent que, dans le système Thomiste, l'âme et le corps se supportent et se soutiennent l'un l'autre, de sorte que leur séparation doit marquer la fin de leur existence. Ils ne se souviennent pas que S[t] Thomas a répété cent fois, que l'être de l'âme est entièrement indépendant du corps, et que la vie du composé découle originairement de l'âme (1); ce qui fait que, quand le corps se décompose et meurt, l'être, qui l'*actualisait*, revient naturellement à sa source; les conditions d'activité varient dans ce cas pour le principe formel qui, destitué de ses organes, n'exercera plus toutes les fonctions de vie dont ils étaient les instruments; mais au fond la vie de l'âme reste constamment la même; l'être du composé lui demeure tout entier, puisque cet être ne diffère point de celui qui lui est propre. Aussi le grand docteur avance-t-il avec beaucoup de raison que l'âme contient le corps, loin que le corps la contienne, c'est-à-dire qu'elle lui mesure et qu'elle

(1) Esse hominis consistit in anima et in corpore, et quamvis... etc. S. *I-II*, q. II, art. 5.

lui prête le degré d'être nécessaire pour entretenir l'organisation de ses diverses parties (1). L'être du corps est donc le même que l'être de l'âme ; mais l'essence de ces deux éléments n'est point identique : l'un et l'autre conservent, au sein du composé, leurs caractères distinctifs, et il n'y a là qu'un sujet, réunissant deux éléments, parce qu'il n'y a qu'un être. Ces deux éléments viennent-ils à se désunir ? on conçoit que l'un périsse, puisqu'il n'a plus l'existence actuelle qui le maintenait dans son premier état, et que l'autre, au contraire, continue d'exister, puisqu'il a retenu ce qui le faisait vivre, et qu'il est lui-même un principe de vie. Ainsi que l'on ne demande plus comment l'âme pourra subsister sans le corps, attendu que l'anéantissement de ce dernier, loin de détacher du principe formel quelques parcelles de vie, provient simplement de ce que la forme cesse d'être à l'égard de la matière la source de l'animation et de l'existence organisée.

Cette théorie, qui n'est point certes goûtée de tous les philosophes, outre qu'elle n'est d'aucune façon en désaccord avec le bon sens, est encore exempte des contradictions dont on se plaisait à la charger. D'une part, l'unité de l'individu trouve son compte dans un système où un seul et même principe donne l'être à tout le composé ; de l'autre, l'inviolabilité de l'élément spirituel, ou, pour mieux dire, sa substantialité ne court plus aucun risque, dès qu'il est présupposé et justement admis que de son sein s'échappe tout l'être, toute la vie de l'individu.

Il est donc remarquable, encore une fois, que St Tho-

(1) Pensée empruntée d'Aristote.

mas n'assimile point les deux substances dont l'homme est formé à des sujets réellement subsistants chacun selon l'espèce qui lui convient. Il n'en fait point des individus indépendants l'un de l'autre dans la perfection de leur être, et liés accidentellement par le bon vouloir du créateur; au contraire, il aime à rappeler que ni le corps, ni l'âme, pris séparément, ne répondent d'une manière adéquate à l'idée que nous avons d'une substance individuelle (1), puisqu'il n'est pas moins naturel à l'âme d'être adjointe au corps qu'à ce dernier d'être vivifié par elle. La substance individuelle proprement dite n'entre point comme partie dans un composé; un homme, par exemple, ne peut faire partie d'un autre homme, tandis que l'âme et le corps de Pierre sont les éléments de l'individu que chacun d'eux contribue à former; de là vient que l'âme, considérée en soi, n'est pas plus une personne que le pied ou la main, attendu qu'elle ne réalise point l'idée complète d'humanité. Par là s'entend, autant du moins qu'il se peut, ce que S[t] Thomas nomme l'*union substantielle de l'âme et du corps,* union où les deux contractants, sans abandonner aucun des caractères qui leur appartiennent antérieurement à cette conjonction, participent du même être par le fait de leur rapprochement, de sorte que de deux substances diverses résulte un sujet unique, dont la définition embrasse au même degré la notion des deux éléments.

10. Le Docteur Angélique, non content d'avoir démontré que l'âme s'unissait au corps à la façon d'un principe formel, examine une question analogue, et re-

(1) Nulla partium hominis est homo... etc. *S. I,* q. III, art. 7. — *S.* q. LXXV, art. 4, ad. 2.

cherche si l'âme humaine souffre avec elle dans le corps une autre forme substantielle. Si l'on sait l'immense crédit, dont jouissait Averroès, le grand commentateur d'Aristote, au sein des écoles du moyen-âge, on ne s'étonnera point de voir S[t] Thomas insister avec ténacité sur ces rapports de l'âme et du corps, que la philosophie des Arabes avait fort embrouillés.

Il est à propos de recueillir, dans la réponse du saint docteur, de précieuses indications sur les différences des *formes substantielles et des formes accidentelles*. Les formes substantielles sont nécessaires pour l'existence même des êtres ; car c'est par elles que la substance vient à la vie, à l'acte ; c'est par elles que les êtres dépouillent leur puissance ou leur possibilité de devenir pour une condition meilleure, celle de la détermination actuelle. Qu'on retranche d'un sujet sa forme substantielle ; par exemple, qu'on retranche de Socrate le principe formel, l'âme, en un mot, aussitôt s'évanouit l'existence même de Socrate ; on n'a plus un homme, on n'a que de la matière décomposée. Socrate cesse d'être, parce qu'il n'était que par sa forme substantielle. L'accident, au contraire, dépérit et meurt sans altérer l'être du sujet, parce que la forme accidentelle ne vivifie point la substance, qu'elle s'y ajoute et s'en désunit, sans agrandir ni diminuer jamais l'essence de l'individu.

Aussi, quand une forme accidentelle se joint à un sujet, c'est toujours, c'est nécessairement à un sujet existant déjà. Elle n'apporte donc à l'être qu'une modification extérieure. De même, quand elle s'en sépare, elle occasionne, dans une des parties du sujet, une altération qui n'atteint point directement l'existence du sujet lui-même. Si le corps humain possédait, outre l'âme in-

tellective, une autre forme substantielle, le propre de cette espèce de forme étant de donner le premier être, l'être substantiel, il faudrait en conclure que l'âme intellective n'aurait, à l'égard du corps humain, que le rôle d'une forme accidentelle. L'homme ne serait plus raisonnable qu'accidentellement; son essence serait d'être animal et non pas homme : ce dernier caractère, surajouté à sa nature primitive, ne serait qu'un accessoire advenu comme par surcroît (1).

11. De cette conclusion, que l'âme intellective réside dans le corps comme sa seule forme substantielle, S[t] Thomas est conduit à celle-ci : qu'elle n'est point distincte en essence des autres principes actifs, que l'on trouve dans le corps humain (2).

Il est vrai qu'Aristote semble quelquefois opposer ces principes les uns aux autres, absolument comme si chacun d'eux formait une essence distincte. S[t] Thomas, qui n'oublie jamais de rétablir le véritable sens des passages d'Aristote, après avoir disculpé le philosophe grec par une interprétation attentive et savante des reproches que l'apparence a pu autoriser, use sans crainte de son langage. Il conserve, à ce qu'il appelle les *parties du principe formel,* le nom générique d'*âmes* (3), entendu suivant l'acception qu'il déclare lui donner, qui est celle de *puissances* ou *facultés.* Car, pour l'âme elle-même, envisagée au point de vue de la substance, il a répété cent fois qu'elle était une et parfaitement simple.

S'il y a, dit-il, plusieurs âmes distinctes, c'est-à-dire

(1) *S. I,* q. LXXVI, art. 4. — *S. cont. Gent.,* lib. II, c. 58.
(2) *S. cont. Gent.,* lib. II, c. 58.
(3) *S. I,* q. LXXVI, art. 3.

plusieurs essences et plusieurs êtres dans les individus, où sera l'unité de l'être individuel ? Sera-ce le corps, qui par son unité conciliera ces êtres divers pour les réunir en un seul ? Mais le sens commun ne croira jamais que le corps, une fois *actualisé* par ses formes, communique sur le champ à celles-ci l'une des conditions les plus indispensables de l'être, l'unité. N'est-il pas plus convenable d'attacher à la forme elle-même, avec l'être substantiel, cette unité de nature, cette indivisibilité d'essence, que la raison réclame impérieusement pour asseoir l'individualité de chaque homme (1)? A cela le saint docteur joint un fait d'expérience universelle. Il n'est pas nécessaire d'être un grand observateur pour s'apercevoir que les opérations de l'âme s'embarrassent l'une l'autre. Ici, la sensation trop vive paralyse, pour ainsi dire, la volonté ; là, l'imagination offusque le raisonnement. Plusieurs âmes distinctes n'expliqueront jamais de semblables phénomènes. Ces âmes, exerçant séparément leurs opérations, ne dépendant point dans leur être les unes des autres, puisqu'elles n'en dépendent point dans leur substance, ne s'entraveraient pas mutuellement : on ne devine point par quelle raison l'activité de l'une suspendrait l'activité inhérente à toutes les autres (2).

Est-il après tout si malaisé d'entendre que ces vies diverses dans l'homme et les opérations qui les manifestent procèdent de la même âme ? Parce que l'animal est doué d'une âme sensitive et que l'homme éprouve les affections de l'animal, est-ce un motif irrésistible d'opposer dans l'être humain l'âme intellective à l'âme sensitive,

(1) S., loco citato. — *Sum. cont. Gent.*, lib. II, c. 58.
(2) Ibid.....

et de diviser leur essence? St Thomas ne le pense point, et les éclaircissements qu'il fournit à ce sujet méritent d'être rapportés. Les formes et les espèces diffèrent entre elles selon les degrés divers d'être et de perfection : c'est ainsi que les plantes l'emportent sur les choses inanimées, les animaux sur les plantes, et les substances intellectuelles sur les animaux (1). Or en quoi consistent ces inégalités, sinon dans une augmentation de force et de vie, qui étend l'action des espèces supérieures à un plus grand nombre de circonstances et de phénomènes? La forme matérielle n'opère que des mouvements dans la matière; elle change, elle altère les corps, et l'influence en est circonscrite dans ces étroites limites.

Retranchez, en quelque sorte, les imperfections de cette forme; ôtez-lui l'étendue, la composition des parties, ou plutôt donnez-lui l'indivisibilité (2); son domaine et son action s'accroissent : la forme purement matérielle n'occasionnait que des changements de même nature : la forme indivisible devient apte, par son indivisibilité même, à des modifications d'un genre plus relevé. Au lieu du mouvement, produit tout matériel, nous aurons la sensation : la sensation grandit en vivacité, selon que l'âme sensitive est plus ou moins excitée; mais elle ne grossit ni ne se rapetisse, parce qu'elle n'a point d'étendue. A l'indivisibilité de l'âme sensitive ajou-

(1) *S.*, loco citato.

(2) Il demeure bien entendu que l'addition ou la soustraction dont il s'agit présuppose un changement de nature et non pas seulement de qualités. Aristote et St Thomas n'ont jamais prétendu que la même substance pût être sujet de qualités opposées en nature..... *Forma rerum sunt sicut numeri et figuræ, quantum ad hoc..... etc.....* (Opusc. *De pluralit. formarum*).

tez d'autres propriétés ; détachez-la dans son jeu des organes corporels ; amassez en elle une somme plus considérable d'être, de vie et d'activité ; élevez-la d'un degré au dessus de son essence actuelle ; vous verrez poindre, non plus seulement des modifications physiques, non plus seulement des sensations, des imaginations, des réminiscences, mais la pensée, mais la volonté, c'est-à-dire la vie dans ce qu'elle a de plus immatériel, de plus brillant, de plus riche, de plus rapide, de plus expansif. On peut, en remontant progressivement l'échelle de l'être, arriver ainsi jusqu'à l'âme de l'homme par des additions réitérées d'activité et de vie.

Si ces observations du Docteur Angélique ne dévoilent aucun côté nouveau dans sa théorie, du moins nous semblent-elles des aperçus pleins de vérité.

Le philosophe qui réfléchit à la supériorité des opérations intellectuelles dans les hommes de génie, supériorité qui provient d'un large développement donné par l'exercice et l'étude à leurs facultés, n'aura pas de peine à comprendre ce qu'ajoute un degré supérieur de vie nouvelle dans une âme déjà susceptible de modifications sensitives.

Mais sous prétexte que l'âme intellective surpasse infiniment l'âme des bêtes, qu'on se garde, dit St Thomas, de lui refuser la vertu de mouvoir le corps qu'elle anime. Partout, dans l'univers, les forces inférieures sont rejetées comme inutiles dès qu'elles sont suppléées par des forces supérieures ; pour mesurer une superficie qu'un pentagone peut circonscrire, cette seule figure suffit ; recourir au tétragone que le pentagone enferme, ne serait-ce pas plus qu'une absurdité ?

Ainsi du principe intérieur, qui produit notre pensée,

sortent aussi nos sentiments et nos autres modifications. La même forme contient dans sa virtualité toutes les énergies que nous possédons en nous-mêmes, et qui se traduisent et se font jour par nos conceptions, par nos sensations et généralement par nos opérations (1). Cette doctrine, encore une fois, est sommairement indiquée dans la définition de l'âme que nous avons déjà citée, et que S[t] Thomas préfère à toute autre: *Anima est actus corporis physici organici potentia vitam habentis.*

Un doute pourtant : le Docteur Angélique ne compromet-il pas sa théorie de l'union de l'âme et du corps, quand il enseigne que la matière du corps humain passe par plusieurs états, où sa forme change, avant de parvenir à l'état final, qui termine sa génération? A l'en croire, nous possédons seule pendant quelque temps l'âme végétative, comme pour préparer la matière à l'infusion de l'âme sensitive; l'âme sensitive, à son tour, chasse l'âme végétative, et dispose le corps à recevoir l'âme intellective; cela fait, elle s'évanouit, et la forme humaine lui succède aussitôt. C'était aussi la croyance d'Aristote (2).

Mais quel que puisse être d'ailleurs le sentiment des naturalistes et des médecins sur le fondement de cette hypothèse Aristotélicienne, il nous paraît que S[t] Thomas du moins ne peut accepter la succession des formes substantielles dans le même corps. Nous trouvons même, dans les passages auxquels nous renvoyons le lecteur, un argument contre cette doctrine. Les formes, dit-il, ne souffrent point de *transmutation* d'espèce, c'est-à-dire

(1) *S. I*, q. LXXVI, art. 3.
(2) *De Anima*, art. 11, ad. 1.

que ce qui est forme végétative ne peut devenir forme *intellective* ou *sensitive* (1). Ainsi la première forme du fœtus, la forme nutritive, ne cède la place à l'âme sensitive qu'à la condition d'être anéantie. Cet anéantissement, ce passage, si rapide qu'il soit, nécessite la mort du fœtus et sa dissolution, puisque la vie découle de la forme, et s'envole avec elle. Ce n'est donc plus un corps organisé qui attend l'âme sensitive; la décomposition a commencé, et l'activité de cette matière ne sera renouvelée que lorsqu'un souffle de vie circulera de nouveau dans toutes ses parties, grâce à l'âme sensitive. Il en est de même pour l'arrivée de l'intelligence; le premier effet de celle-ci sera de ressusciter l'animal, dont la mort a suivi la disparition de l'âme sensitive, et l'intelligence ne peut continuer l'œuvre de la forme précédente qu'à la condition de la recommencer et de préparer soi-même la matière du corps humain. A quoi serviront donc le travail de l'âme végétative et celui de l'âme sensitive (2)?

Ce n'est pas tout. Après avoir prouvé qu'il n'y a point d'autre âme dans l'homme que l'âme intellective, laquelle s'unit au corps comme sa forme substantielle, St Thomas examine si cette union s'exécute moyennant quelques dispositions préalables de la part du corps. Il nie la possibilité de ces dispositions accidentelles. La

(1) St Thomas dit assez indifféremment *anima intellectiva* et *intellectualis;* cependant son expression la plus ordinaire est *intellectiva,* que nous avons traduite littéralement.

(2) Le sentiment contraire à celui de la succession des âmes forme la croyance commune des théologiens modernes, et sauvegarde la morale et même l'intérêt public sur un point des plus importants.

matière, n'étant qu'une capacité de recevoir les formes, n'existe pas avant la forme qui l'actualise ; or, de tous les actes, le premier c'est l'être, non pas l'être de l'accident, qui ne peut se soutenir lui-même, mais l'être de la substance. La chaleur du feu, la dureté du fer, le poli du marbre, la couleur des cheveux et tous les autres accidents sont conçus postérieurement aux essences des individus, en qui chacun d'eux réside ; mais l'être primitif de l'individu, l'être substantiel, n'est donné que par la forme substantielle : sa matière n'est donc en aucune façon avant de s'unir à cette forme. D'autre part, il a été prouvé que l'âme intellective était l'unique forme substantielle de l'homme ; par conséquent, elle est la première que le corps humain possède, la première dont il reçoive la vie, le mouvement, la disposition.

Cette argumentation ne va-t-elle pas contre l'hypothèse de la préexistence des âmes végétative et sensitive à l'âme intellective? Avant la génération de Socrate et de Platon, il n'y avait rien d'eux-mêmes dans cette matière qui plus tard est devenue leur corps, ni dispositions, ni qualités, ni attributs, ni mouvement, ni vie végétative, ni vie sensitive. Les dispositions et les mouvements, que l'on y saisit depuis, ont eu pour cause le principe intelligent, lequel, à titre de forme substantielle, a été pour Socrate et Platon la première source de l'être et de la vie (1).

12. A cette conclusion, que le corps n'est doué d'aucun attribut, d'aucune disposition avant l'infusion de l'âme, S[t] Thomas rattache celle-ci, que l'âme et le corps

(1) *S. I*, q. LXXVI, art. 6.

s'unissent sans intermédiaire, à la façon d'un morceau de cire et du cachet qu'on y a gravé. Si l'on dit, en effet, remarque le saint docteur, que cette union ne s'accomplit pas immédiatement, ou c'est un corps qui se glisse entre les deux parties de l'homme, ou c'est une forme d'une autre espèce que l'intelligence; ce ne peut être un corps, puisque son intervention n'aurait point de but et d'effet, un corps ne pouvant communiquer l'être et l'unité substantiels; ce n'est point une âme, attendu qu'elle actualiserait, c'est-à-dire vivifierait le corps et par là reléguerait l'intelligence au nombre des formes accidentelles; l'âme intellective s'unit donc au corps comme son premier acte, sans instruments, sans milieu et sans autre intervention que la souveraine volonté de Dieu, créateur unique et tout-puissant moteur de la matière (1).

13. Mentionnons, en passant, quelques-unes des vaines imaginations qu'a dissipées le raisonnement de St Thomas. Nous citerons d'abord les rêveries de ces Platoniciens, qui s'étaient avisés d'enchaîner l'âme intellective à un corps incorruptible, dont elle ne devait se dégager jamais, et qui lui servait à transmettre ses ordres à la partie inférieure de l'homme (2). Il y avait des philosophes, qui, pour opérer cette union, recouraient aux esprits corporels, sans songer que ces esprits étaient dépourvus de tous les caractères qui sont inséparables d'un semblable médiateur (3). D'autres avaient choisi la lumière; ils assignaient à cet élément une nature spé-

(1) *Sum. cont. Gent.*, lib. II, c. 71. — *S. I*, q. LXXVI, art. 7.
(2) S., loco citato.
(3) Ibid.

ciale, celle de la cinquième essence, et liaient au corps l'âme végétative au moyen de la lumière du ciel sidéréen ; l'âme sensitive, au moyen de la lumière du ciel cristallin ; l'âme intellective, au moyen de la lumière du ciel empyrée (1). St Thomas n'a garde de discuter sérieusement de pareilles folies. Et quel homme de bon sens voudrait concéder la moindre valeur philosophique à ces songes d'un esprit malade (2) ? Ce serait un médiocre titre de gloire qu'un triomphe obtenu sur ces bizarres opinions, si, par une argumentation qu'on nous pardonnera d'estimer irréprochable, et par une série non interrompue de rigoureuses déductions, le saint docteur n'avait prévenu, autant qu'il était en lui, le retour d'hypothèses semblables, en consolidant aussi fortement qu'il peut l'être un système trop vraisemblable pour n'être pas la vérité.

14. Mais voilà bien longtemps que St Thomas discourt sur le corps et sur l'âme sans s'être encore adressé cette question : Pourquoi l'âme, pourquoi cette substance immatérielle et incorruptible s'abaisse-t-elle jusqu'à la matière ? Pourquoi contracte-t-elle une alliance aussi intime avec un corps corruptible et mortel ? Avant toute chose, St Thomas émet cette opinion, que l'union dont il s'agit convient également à nos deux substances, et s'accomplit en vue de leur plus grand profit. On sait quelles vives contradictions accueillirent cette doctrine dans les écoles françaises du dix-septième siècle ; l'étude de l'âme et surtout de ses facultés supérieures, jointe à la comparaison de nos deux éléments, en faisant éclater

(1) Ibid.
(2) Ibid.

aux yeux leur profonde et leur indubitable diversité, donnait un plus grand crédit aux systèmes qui repoussaient leur convenance mutuelle. Ces préventions durent encore, bien que perdant du terrain tous les jours, à mesure que l'analyse rectifie les premières investigations, et qu'à l'esprit de parti se substitue l'impartialité et le sincère amour du vrai. N'oublions pas d'ailleurs qu'à l'époque où Fénélon et Malebranche faisaient si bon marché du corps, Bossuet protestait, avec son bon sens et l'ordinaire fermeté de son jugement, contre ce côté trop exclusif de leurs théories, et qu'il se prononçait ouvertement en faveur du sentiment contraire, par des motifs analogues à ceux de St Thomas. On nous permettra d'apporter un peu d'insistance sur une question si importante, puisque, comme les autres problèmes psychologiques, elle a droit à une solution.

Des philosophes ont paru surpris qu'au sein du christianisme un docteur du moyen-âge ait propagé des opinions qui contredisent, assure-t-on, les enseignements de la foi (1). Le christianisme, disent-ils, est par excellence la religion de l'esprit; il prêche et recommande pardessus tout l'épuration de l'âme par le sacrifice, c'est-à-dire la résistance aux sollicitations de la chair, la lutte contre les penchants désordonnés de nos puissances inférieures, la mortification des sens, le mépris de la matière et des jouissances terrestres.

L'apôtre nous avertit expressément qu'il y a discorde et combat entre la chair et l'esprit, que cette guerre intestine ne s'assoupit point avec le temps, qu'elle est notre plus grand tourment et notre plus dangereuse épreuve

(1) M. Charles de Rémusat, *Revue des deux mondes*, 1er mars 1853.

ici-bas, et qu'elle n'aura de terme que lorsque nous serons délivrés de ce corps de mort.

Chacun de nous expérimente tous les jours la vérité de ces paroles de l'apôtre, et S[t] Thomas lui-même, qui les a merveilleusement commentées, se garde d'en affaiblir la terrible signification (1). Mais cette lutte intérieure et sourde, que se livrent nos deux natures, prouve-t-elle que leur rapprochement ou leur union est violente ou forcée? Nullement; car cet état, dont nous gémissons à bon droit, est encore plus avantageux à l'âme que la séparation des deux éléments. Que dis-je? c'est peut-être le seul état qui lui convienne naturellement, et sans ce misérable corps, objet de nos attaques, l'âme serait privée de l'instrument le plus accommodé à sa nature pour le développement de son activité; isolée de la matière, elle exercerait encore, nous n'en doutons point, son opération parfaite (2); mais S[t] Thomas croit, et cette croyance repose sur des faits psychologiques dont nous parlerons tout à l'heure, qu'il lui est plus naturel, plus convenable, meilleur enfin, d'effectuer, dès le principe, ses opérations à l'aide de son instrument (3).

Au premier abord la doctrine opposée subjugue et captive la raison; l'évidente infériorité de la matière par rapport à l'esprit nous dégoûte d'un commerce et d'une société quelconque avec elle. On voudrait n'avoir rien de commun avec les êtres corporels, les âmes honnêtes, par horreur des excès dont la matière est la cause, le

(1) *Commentaire sur l'Épître aux Romains,* chap. 7, lect. 4. Sciendum est tamen, observe S[t] Thomas, quod in corpore hominis considerari potest..... etc.....

(2) Anima aliter se habet ad esse, quam aliæ partes... etc. *S. I-II,* q. IV, art, 5. ad. 2. — (3) *S. contr. Gent.*, lib. II, cap. 83.

reste, par orgueil et par vaine admiration de soi-même. C'est aux époques de décadence surtout que cette opinion plaît aux esprits élevés par l'apparente grandeur qu'ils s'imaginent en recevoir, en se séparant d'un siècle où les pensées et les sentiments dégénèrent. Mais souvent la plus triste exagération se mêle à cette croyance. Nous montons si haut dans la hiérarchie des êtres, que nous perdons de vue tout ce qui est au-dessous de nous; nous ne surveillons ni nos passions, ni les opérations de nos sens, sous prétexte que nous ravalerions notre esprit en le détournant à cette basse occupation; nous nous inquiétons fort peu des mouvements corporels, parce qu'ils n'atteignent point nos facultés véritables, et, faute de nous être prémunis contre les entraînements de la vanité, nous ne tardons pas à porter la peine de nos folles illusions.

C'est à de tels égarements que s'achemine la doctrine Platonicienne sur l'union violente de nos deux natures, à moins que le suicide ne rompe tout à coup, par un égarement plus grand encore, nos liens avec la matière. Ces tristes conséquences n'avaient point trompé S[t] Thomas. S'il se prononce avec tant de force contre le principe de Platon, c'est qu'il a pour l'instruire, outre sa propre prévoyance, l'exemple si déplorable de l'école Alexandrine. Les aberrations des mystiques n'ont pas d'autre origine que cette fausse prémisse, qui fait de l'âme et du corps deux substances sans proportion, sans rapports naturels, deux substances qui d'elles-mêmes et spontanément tendent toujours à se désunir, et qui, sans une volonté supérieure, briseraient aussitôt les chaînes qui les rapprochent.

Est-ce là véritablement ce que nous révèle l'analyse

psychologique ? Notre âme voit-elle dans le corps un ennemi, qu'il faut exterminer, ou bien un auxiliaire, qu'il faut diriger ; en un mot, aux yeux de la conscience, lequel des deux a raison, ou de Platon, qui traite d'union contre nature l'alliance de l'âme et du corps, ou de S[t] Thomas, qui, tout en proclamant la nécessité de maîtriser le corps et de le subordonner à l'âme comme son inférieur, incline à penser que les deux substances sont unies pour leur plus grand avantage? Pour quiconque s'interroge sérieusement soi-même, il est en cet endroit une observation décisive à notre avis et puisée aux sources les plus pures, celles du sens intime. Si l'union de nos deux éléments s'opère, malgré qu'ils en aient, c'est-à-dire en dépit de leurs tendances respectives, d'où peut naître dans l'âme cette affection, en quelque sorte fraternelle, qu'elle voue à son associé dès les premiers instants de leur union? Que deux substances de même espèce, reliées l'une à l'autre par une force étrangère, s'aiment réciproquement et s'entr'aident vers une même fin, à la bonne heure ; la communauté du but, la conformité de leurs aspirations, la ressemblance de leurs facultés ; en un mot, la parenté de leur essence engendre sans effort et consolide de plus en plus leur mutuelle sympathie. Mais que deux êtres aussi distants l'un de l'autre que l'âme et le corps, aussi différents de désirs et d'humeurs, aussi opposés d'inclinations, que deux êtres, dont le rapprochement semble d'abord à la raison un impossible miracle et le plus monstrueux des assemblages (1), s'accommodent si vite et si aisément de leurs relations qu'ils voudraient ne les quitter jamais, c'est ce qu'on ne saurait entendre, si l'on n'admet

(1) Au moins dans l'opinion des contradicteurs de S[t] Thomas.

qu'à travers tant de diversités ou d'essence ou de dispositions et de tendances, à travers leur apparente incompatibilité, ces deux êtres se sentent faits pour se compléter en quelque sorte l'un l'autre par leur alliance (1), ou si l'on n'avoue qu'il existe entre eux une proportion native et réciproque, que l'expérience constate malgré ce qu'elle a d'incompréhensible, et des points de contact naturels dans la manière de s'étendre en se perfectionnant.

Faut-il compter pour rien le bénéfice que procure à l'âme le service des organes pour l'acquisition de nos connaissances et pour notre développement? L'âme connaîtrait, dit-on, sans le corps. Fort bien; mais connaîtrait-elle aussi naturellement? Qui vous a dit que certaines lois de son être ne seraient point violées? Êtes-vous entré assez avant dans la science de notre esprit pour affirmer, avec certitude, qu'il ne ne lui convient pas naturellement, et dès lors primitivement, de conquérir son développement par un commerce fécond avec la matière, et d'inaugurer sa vie intellectuelle par l'élaboration des perceptions sensibles? Au moins les services de tout genre que le corps prête à l'âme, en détruisant toutes vos raisons par des motifs opposés, forment une présomption très-respectable en faveur de notre doctrine. C'est là un fait qui défie toute négation et dont S[t] Thomas a senti l'importance. Cette admirable convenance entre nos facultés de connaître et leurs moyens, entre les puissances de l'esprit et leurs organes corporels, n'indique-t-elle pas qu'il doit exister entre nos deux substances une convenance naturelle non moins grande, non moins admirable,

(1) Anima non habet perfectionem suæ naturæ extra corpus, etc. *Quæst. disput.*, q. III, art. 10.

dont le mystère nous sera plus tard dévoilé? Enfin, et j'en reviens à ma première réflexion pour ne pas prolonger inutilement cette controverse, si l'union de l'âme et du corps fait le malheur de celle-là, que l'on nous explique la raison de son invincible attachement pour la partie matérielle du composé? Supposez la vérité de ce système; l'on nous verrait courir au-devant du trépas, comme au devant d'un libérateur, et appeler de tous nos vœux le moment de la séparation, au lieu de nous raidir de toutes nos forces contre la désunion de nos deux éléments.

Dieu, dit-on, en unissant les deux substances, a permis et même ordonné que l'élément spirituel, malgré sa répugnance à s'allier avec la matière, prît à l'égard de celle-ci des sentiments de bienveillance, et qu'il étouffât, par un suprême effort, son insurmontable aversion.

Dites encore que, par un effet de la volonté divine, ce qui était contre nature est devenu soudain naturel; qu'à la voix du créateur, les tendances instinctives, qui naissent en quelque sorte de l'essence même de l'âme, ont subi tout à coup une direction contraire, ou que l'habitude d'être en contact perpétuel, en communauté d'opérations avec le corps, a puissamment influencé les aspirations les plus intimes de l'esprit, et qu'à l'incompatibilité première, à la répugnance innée des deux substances, a succédé cet état de convenance parfaite et de proportions mutuelles.

Parlons sérieusement : l'hypothèse platonicienne préjuge faussement, à notre avis du moins, la disconvenance de notre corps avec le principe formel : elle est démentie par les faits les plus patents de la conscience; les phénomènes qu'elle allègue prouvent bien sans doute que les deux éléments sont différents l'un de l'autre,

qu'ils ont chacun des appétits et des inclinations conformes à ce qui nous paraît de leur nature ; mais ils n'autorisent pas à ne tenir nul compte des points si multipliés par où le corps sert à l'âme, en vertu d'une proportion native et d'une convenance très-réelle, bien que le secret en soit dérobé à nos yeux. La doctrine de S[t] Thomas a le mérite d'expliquer ce que méconnaît le système de Platon ; si son argumentation n'est pas trouvée péremptoire, du moins concèdera-t-on que ses motifs sont fort graves et dignes d'une sérieuse attention.

15. Que reste-t-il à faire à S[t] Thomas pour avoir épuisé la série des questions principales sur l'union de nos deux substances ? Il lui reste à déterminer la place que l'âme occupe dans le corps. Longtemps auparavant, les philosophes de la Grèce avaient débattu la même question, et l'avaient diversement traitée. Platon, en cela d'accord avec sa supposition première sur la nature de l'âme, pensait que l'homme empruntait de divers principes ses mouvements intérieurs. Il reconnaissait dans chacun de nous plusieurs forces qu'il distinguait entre elles, suivant leur siége et leurs organes (1). S[t] Thomas a connu ce système pour en avoir lu la réfutation dans Aristote ; mais il l'expose avec inexactitude. Il appelle les trois âmes de Platon : *vis nutritiva, vis concupiscibilis, vis cognoscitiva* ; la *force nutritive* réside dans le foie ; la *force concupiscible*, dans le cœur ; la *force intellective*, dans

(1) *Timée*, trad. COUSIN, t. XII, p. 196-200. — Les véritables noms des trois âmes de Platon sont : *l'intelligence*, *l'énergie*, *l'appetit*. Sur la séparation radicale de ces trois âmes on peut consulter l'ouvrage si remarquable de M. CHAUVET, *Des théories de l'entendement humain dans l'antiquité*, liv. II, chap. 2, § 2.

le cerveau. Aristote blâme cette distribution des deux premières forces. Il objecte à Platon qu'il y a des animaux dont on peut impunément couper des parties ; or ces parties ainsi séparées non-seulement vivent encore, mais on y surprend aussi de véritables sensations et des mouvements progressifs, témoins les vers et d'autres reptiles. Ces effets ne se produiraient point, ajoute Aristote, si ces forces, distinctes en essence, pouvaient être localisées dans différentes parties du corps. Quant à l'âme intellective, il semble n'oser décider si elle occupe ou non un siége déterminé (1).

St Thomas sera plus explicite. Pour le bien entendre, il ne s'agit que de reporter nos regards en arrière, et de nous remettre en mémoire la différence des deux sortes de formes, substantielle et accidentelle. Le saint docteur a montré que la forme substantielle opérait sur la matière comme son premier acte, c'est-à-dire qu'elle lui donnait l'être primitif, l'être simplement dit ; que la forme accidentelle, au contraire, ne modifiait que dans quelques parties la substance existant déjà. Donc il est dans la nature de la première d'actualiser tout son sujet, en d'autres termes, de l'amener complétement à l'être, à la vie. Mais la forme, qui vivifie le tout, doit animer aussi les parties, quand elles n'ont pas d'existence propre à part du tout lui-même. Car, lorsqu'un tout se compose de parties séparées et possédant un être indépendant, la forme de cet ensemble est tout accidentelle : la forme d'une maison, par exemple, n'est que l'ordre et la distribution des appartements. Il n'en est pas ainsi de l'homme. Il n'est pas constitué de parties indépendantes

(1) *De Anima*, lib. II, cap. 2, § 9, 10.

dans leur être ; ces parties vivent de la même existence que le tout. Aussi quand le souffle de vie se retire d'un corps, on n'a plus des mains ou des pieds, au sens propre du mot ; on n'a que de la matière en dissolution. L'âme humaine, forme de ce composé d'intelligence et de matière que nous appelons *l'homme,* est donc unie par son essence et par son être à ce tout et à toutes les parties de ce tout. De là suit qu'elle est tout entière dans chacune des parties ; car elle est indivisible, et le cœur ou le cerveau ne la contient pas plus que le pied ou que la main.

Toutefois, si l'âme par son être vivifie les parties mêmes les plus reculées et les plus infimes du corps, son action ne s'y déploie pas uniformément. Elle localise en quelque sorte un certain nombre de ses opérations. La vie végétative se développe partout dans le corps ; la vie sensitive est restreinte à certaines parties, et dans ces parties même, l'âme ne se manifeste pas de la même manière : elle exerce l'action de voir par l'organe visuel, l'action de goûter par la langue et le palais, l'action de flairer par l'odorat, et ainsi des autres sens. Quant à l'intelligence, elle est dégagée de la matière ; ses opérations, s'effectuant sans organes, n'ont point conséquemment de siége particulier. En réalité d'ailleurs, le principe de cette triple vie, végétative, sensitive et intellectuelle, c'est toujours la même âme, parfaitement une en essence, et multiple seulement dans ses manifestations et ses pouvoirs (1).

On voit donc que si les raisonnements du Docteur Angélique partent tous du même principe, je veux dire

(1) *S. cont. Gent.,* lib. II, c. 72. — *S. 1,* q. LXXVI, art. 8.

la définition péripatéticienne de l'âme, ils aboutissent pareillement à la même conclusion. On peut nier le principe, mais les conclusions sont légitimes. Or nier le principe, c'est prétendre que la vie est une propriété du corps, c'est faire honneur à la matière seule de l'organisation, c'est imaginer un assemblage de particules brutes, qui, sans une force distincte d'elles, se disposent et se combinent avec un ordre merveilleux, que ces particules auront le pouvoir de conserver intact au milieu d'un renouvellement incessant d'elles-mêmes. On a beaucoup raillé le système d'Aristote sur la composition des êtres physiques et sa théorie de la matière et de la forme (1). Nous n'avons pas à défendre l'application de cette théorie à la nature purement matérielle ; nous éloignons la considération des objets simplement physiques ; et, retenant la seule signification donnée par le philosophe à ces mots de *matière* et de *forme*, dont le premier représente la substance matérielle non existante, et le second le principe constitutif qui l'amène à l'existence, nous demandons ce que suppose de déraisonnable l'application de ces termes au corps de l'homme. L'homme, en tant qu'être vivant, n'est-il qu'une agglomération de particules matérielles ? Quiconque résoudra affirmativement cette question sera tenu de rendre compte des mouvements vitaux par la seule puissance de la matière, c'est-à-dire qu'outre l'école philosophique, qui suit l'enseignement d'Aristote et de St Thomas, il soulèvera contre lui les partisans eux-mêmes du double dynamisme (1). Cet accord entre des écoles opposées serait encore peu

(1) Le double dynamisme suppose évidemment deux principes distincts de la matière.

pour le décourager ou le convaincre, s'il n'avait à lutter contre les objections que suggère l'observation des faits, et contre les préventions, si légitimes d'ailleurs, du sens commun. Pour esquiver ces difficultés, ou mieux encore pour obéir aux inspirations du sens commun, on admettra donc dans l'homme, en tant qu'être vivant, indépendamment de la matière, un autre élément, principe ou force, d'où provient l'animation. Et cela, qu'est-ce autre chose que confesser l'existence d'une matière et d'une forme, la première, élément passif, la seconde, élément actif du composé? Qu'importent les erreurs du système Péripatéticien dans l'explication des autres parties de l'univers? Une école célèbre, qu'on n'accusera pas de favoriser le Péripatétisme, a sincèrement approuvé, sous d'autres termes, il est vrai, le principe fondamental de la psychologie Aristotélicienne. St Thomas et les scolastiques furent donc excusables d'accepter ce principe. Or, si l'on souscrit à cette proposition, que la vie de l'homme est due, non à la matière, mais à quelque force intérieure, comment évitera-t-on les arguments de St Thomas? C'est ici que le grand docteur a surtout le droit de maintenir avec hauteur son système en face des systèmes opposés, et de renvoyer à ceux-ci cette épithète d'hypothétiques, que l'ignorance et un sot mépris ont attachée depuis longtemps à la théorie d'Aristote. St Thomas, du moins, n'est démenti ni par la conscience, ni par la raison, lorsqu'il affirme l'unité de la force qui fait en nous la vie et la pensée. A qui la conscience a-t-elle révélé la multiplicité de nos principes d'action? Et si la raison est impuissante à dire comment deux natures aussi différentes que l'âme et le corps peuvent communiquer ensemble, le fait de cette communication est au-dessus du

doute. Ce n'est donc pas la raison, forcée par l'observation de reconnaître l'union de l'âme et du corps, qui protestera, en vertu de la diversité des substances, contre les rapports suivant lesquels le Docteur Angélique unit l'un à l'autre nos deux éléments. Les systèmes contraires à celui du saint docteur peuvent-ils se prévaloir des mêmes avantages ? Le sens intime ne plaide-t-il pas l'unité de l'être individuel en chacun de nous plutôt que la pluralité des individus ? Et la raison parviendra-t-elle à déterminer, sans tomber dans des contradictions, la nature du principe nécessairement substantiel, qui sert d'intermédiaire entre l'âme et le corps ? Ce principe est-il esprit ? Est-il matière ? S'il est matière, l'invention est superflue ; s'il est esprit, il usurpe gratuitement un rôle dont l'âme pensante est capable.

Au reste, nous aurons encore l'occasion, quand nous traiterons des facultés végétatives, d'apprécier, au regard de la conscience, la valeur du système introduit en psychologie par Aristote et défendu par St Thomas. Abandonnons pour le moment ce sujet, afin de suivre les résultats de la démonstration Thomiste dans une discussion non moins célèbre.

CHAPITRE IV.

PERSONNALITÉ DE L'AME.

1. Opinion de Platon sur la personnalité de l'âme humaine. — 2. Opinion d'Aristote. — 3. Système d'Averroès : impersonnalité de l'intellect agent. — 4. Fausseté de ce système démontrée par St Thomas. — 5. Impersonnalité de l'intellect patient, d'après Averroès. — 6. Réfutation de cette erreur. — 7. Expédient malheureux d'Averroès — 8. Origine de son faux système. — 9. Inutilité de son entreprise. — 10. Efforts de St Thomas pour détruire cette erreur. — 11. Renaissance contemporaine de l'opinion Averroïste.

La question nouvelle, énoncée dans les termes les plus nets, est celle-ci : l'âme intellective est-elle *numériquement* la même dans tous les hommes? On sent, en effet, que St Thomas n'aurait que très-faiblement assis la personnalité de l'âme humaine, s'il était permis de douter que l'âme d'un tel se distingue numériquement de l'âme d'un tel autre. Mais, avant d'aborder les raisonnements du saint docteur sur notre existence personnelle, cherchons avec lui ce que les anciens philosophes ont pensé à ce sujet.

1. Dans l'opinion platonicienne sur la nature de l'homme, l'individualité de l'âme doit être acceptée sans contestation, sous peine de nier la multiplicité des êtres humains. L'homme étant tout dans l'âme et le corps n'étant que son instrument, ou, si l'on aime mieux, son vêtement, si l'on ôte à l'âme de Socrate l'individualité, qui la distingue de l'âme de Sophocle, il ne reste plus, pour séparer Socrate et Sophocle, que de simples

accidents. Cette distinction équivaut à celle qui résulte entre deux hommes de la différence des habits (1).

2. On a reproché, non sans une apparence de raison, à Aristote d'avoir compromis par des expressions douteuses et souvent obscures l'individualité de l'intelligence dans chacun de nous (2). On a cité bon nombre de passages dans lesquels le philosophe grec, parlant du principe actif et du principe passif de la connaissance ou des deux intellects, l'un possible et susceptible de devenir toutes choses en les pensant, l'autre agissant et rendant par son action les choses intelligibles, déclare que le dernier ou l'intellect en acte est antérieur à l'intellect en puissance, quoiqu'il avoue que, dans l'individu, la puissance précède l'acte, et l'indétermination l'existence déterminée. L'on a rappelé que, pour Aristote, l'intellect actif est séparable du corps, impassible et impérissable ; qu'il est dans l'homme une substance indépendante, distincte des autres éléments de l'individu, comme l'éternel l'est du corruptible, tandis que l'intellect possible est périssable et très-inférieur à l'intellect en acte, dont il ne peut se passer. On a cru pouvoir induire de ces paroles qu'aux yeux d'Aristote l'intellect actif était impersonnel, absolu, en dehors de l'essence des individus. Or, de cette doctrine à l'unité substantielle des âmes intelligentes, la distance est bientôt franchie. Seulement, on avoue qu'Aristote ne s'est jamais exprimé clairement à cet égard, et les passages que l'on rapporte ne renferment en effet rien de très-explicite (3). Bien plus, il est aisé de recueillir

(1) *S. I*, q. LXXVI, art. 2.
(2) M. Ernest Renan. *Averroès et l'Averroïsme*, chap. II. § 5.
(3) Ibid.

dans les écrits du Stagirite des propositions explicites et sans ambiguité sur la personnalité de l'entendement ou du νοῦς. Répondre à cela qu'Aristote s'est contredit, sans se soucier des dissonnances qui déparaient sa doctrine, qu'il n'est pas extraordinaire que son système, résumant les systèmes antérieurs, offre des aperçus très-opposés empruntés à des écoles rivales, et qu'il est inutile de vouloir le mettre d'accord avec lui-même, attendu qu'il paraît s'inquiéter peu de ses contradictions, c'est traiter bien cavalièrement un philosophe d'un esprit aussi systématique (1). St Thomas, qui reculait devant une semblable accusation, a minutieusement commenté les phrases incriminées d'Aristote, afin d'enlever à ses adversaires l'autorité d'un si grand nom. Sans dénaturer aucunement les textes équivoques, il s'est contenté de faire ressortir le sens heureux dans lequel ils pouvaient être entendus, et nous ne comprenons pas qu'à moins d'un parti pris d'avance, on refuse à ces interprétations la probabilité que l'on concède aux partisans du mauvais sens (2). Que dit, en effet, Aristote? Que, dans l'individu, l'intellect possible ou la puissance d'entendre précède le phénomène intellectuel ; rien de plus vrai, dans le système d'Aristote, si cette antériorité concerne l'état de l'esprit, qui d'abord, suivant le philosophe grec, est une table rase, sur laquelle s'écrivent nos connaissances à mesure qu'elles nous arrivent ; mais rien de plus faux, si l'on parle de la génération même de la pensée ; l'in-

(1) Cette réponse est de M. Ernest Renan. *Averroès et l'Averroïsme*, chap. II, § 5.

(2) St Thomas. *De unitate Intellectus.* La première partie de cet opuscule est consacrée à l'interprétation des textes équivoques ou dénaturés d'Aristote.

telligible en acte ne devient tel que par l'énergie de l'entendement agissant, et par conséquent il n'est perçu par l'intellect possible qu'après l'opération de l'entendement actif. En ce sens, ce dernier est antérieur à l'autre, et les paroles d'Aristote, qui proclament cette vérité, n'enferment aucune contradiction (1). Mais laissons Aristote, dont le témoignage, d'ailleurs, ne saurait être décisif dans une discussion raisonnée. S[t] Thomas va prendre à partie ceux des disciples du Stagirite, qui, s'imaginant développer les opinions du maître, ont interprété son langage avec la subtilité la plus aventureuse et la plus hardie.

5. Celui de tous qui s'est acquis le plus de renom par l'audacieuse nouveauté de ses hypothèses et la foule de ses disciples, c'est sans contredit Averroès. Nous l'avons déjà vu méconnaître le vrai sentiment d'Aristote sur l'union substantielle de l'intelligence et du corps, et substituer à l'âme *intellective,* dans l'information du corps humain, ce que les scolastiques appellent *intellect passif,* faculté secondaire de connaître, qu'il faut se garder de confondre avec l'*intellect possible*. Or l'*intellect possible*, qui constitue l'intelligence de l'humanité, primitivement destitué de connaissances, aspire à s'unir à la vérité ; à mesure que ses perceptions augmentent, sa nature se perfectionne et continue son ascension vers le vrai. Nous avons vu qu'il entre en communication avec le corps par l'espèce intelligible, qu'une puissance active abstrait du fantôme, seul objet des sens. Cette puissance active diffère de l'intellect possible, qui n'est, à vrai dire, que le récipient de *l'espèce intelligible ;* un agent particulier,

(1) *Sum. cont. Gent.,* lib. II, c. 78.

un principe externe engendre cette dernière : c'est pourquoi le nom d'*intellect agent* est donné par Averroès à cette cause extrinsèque de l'espèce *intelligible*. Mais si l'intellect agent est essentiellement impersonnel, essentiellement extérieur à la substance de l'homme, il garde son unité, malgré son action sur nos intelligences. Averroès le déclare lui-même sans la moindre hésitation : « La substance de l'intellect agent est une (1). » La clarté de cette proposition nous dispense d'un commentaire ; l'unité de l'intellect agent y est aussi clairement qu'énergiquement enseignée. Conçoit-on cependant que des admirateurs du philosophe arabe en aient assez méconnu l'esprit pour rapporter aux principes universels de la raison pure ce qui concerne si évidemment la substance de l'intelligence active (2)? Pour décharger Averroès d'une absurdité manifeste, ils ont proposé d'appliquer l'unité dont il parle à la constitution psychologique de l'espèce humaine, constitution qui procure aux principes premiers et nécessaires de la raison sur les intelligences une autorité souveraine, un assentiment spontané de la part de tous les hommes sans exception. Si les limites de cette analyse ne nous restreignaient pas aux éclaircissements indispensables, nous examinerions le degré de vraisemblance d'une semblable interprétation. Mais, dans une critique des opinions, le nom de l'homme est peu de chose ; c'est l'opinion que l'on juge. Que l'unité substantielle des âmes intellectives ait

(1) Intellectus agentis substantia est una. C'est la pensée constante d'Averroès, soit dans ses *Commentaires sur Aristote*, soit dans ses ouvrages originaux. Les paroles citées sont extraites du *De Animæ beatitudine*, c. 5.

(2) M. Ernest Renan. *Averroës et l'Averroïsme*, ch. II, § 7.

compté ou non Averroès au nombre de ses défenseurs, il n'importe. La vérité la repousse, et Averroès lui-même ne la relèverait point de son discrédit.

4. Il est faux, répond S[t] Thomas au docteur arabe, que le principe intellectif soit numériquement le même dans chacun de nous, et que son essence réside hors de nous. Qu'au-dessus de la nature humaine la raison découvre une intelligence toujours agissante, qui jouit de la plénitude de la vérité, de même que de la perfection de l'être ; que par un bienfait incessant, que par une riche et féconde efficacité cette intelligence suprême rayonne en quelque sorte autour d'elle, et nous envoie quelque écoulement de sa lumière spirituelle ; qu'elle soit non-seulement la cause de notre vie première, mais qu'elle soutienne sans cesse avec l'âme un rapport de même nature, qui le niera ? Mais est-ce à dire que cet être unique, absolu, s'empare de l'âme individuelle et propre à chacun de nous comme d'un instrument, et qu'il exerce lui seul l'opération intellectuelle, qui dépouille l'universel des conditions particulières et déterminées ? Il aurait pu sans doute, si l'on n'envisage que sa puissance, ne pas borner son intervention au rôle d'une cause motrice extérieure ; il aurait pu réserver à lui seul le privilége de l'activité intellectuelle, penser et vouloir en chacun de nous, tout en nous laissant croire que nous pensons et voulons nous-même. L'a-t-il fait ? La conscience nous crie le contraire, et le spectacle de l'univers confirme cet enseignement (1). Dans l'univers, outre les causes générales, dont l'influence s'étend à tous

(1) *S. cont. Gent.*, lib. II, c. 76.

les êtres, nous discernons dans les objets particuliers certaines *vertus actives*, ordonnées à des effets déterminés. Ces vertus actives ne peuvent se passer du concours des causes générales, d'où dérive le principe de leur énergie ; à leur tour, ces causes générales respectent, si j'ose le dire, les forces individuelles, et se les adjoignent dans les opérations par une correspondance d'action, qui témoigne de la part des individus une participation plus ou moins considérable à la production des effets communs (1). St Thomas cite, à ce propos, un exemple qui lui est familier (2) : les animaux ne naissent pas seulement par suite de l'influence générale qu'a le soleil sur tous les corps ; il est, en outre, un principe secondaire, dont l'action, subordonnée, il est vrai, à celle du soleil, conspire avec elle à la formation de l'animal. Sans ce principe inférieur, la vertu du soleil n'irait point jusqu'à produire des corps animés. Le saint docteur transporte ensuite cette comparaison du monde sensible au monde de l'esprit.

L'âme humaine occupe la première place dans la hiérarchie des êtres qui tiennent à la matière. Puisque tout indique que l'univers est construit d'après un plan uniforme, il faut que l'âme de l'homme contribue, à la manière d'un principe actif, aux opérations intellectuelles, d'où sortent les espèces intelligibles ; il faut que notre entendement possède à cet égard une énergie native, afin qu'il puisse, lorsque Dieu l'excite en même temps qu'il l'éclaire d'un de ses rayons, mêler son action à l'action de l'intelligence infinie, et partager avec son auteur la

(1) *Quæst. disputat. Quæst. unica de Spirit. creat.*, art. 10, corp. art.

(2) *S. cont. Gent.*, loco citato.

sublime prérogative d'être cause. De même que la vertu du premier moteur corporel n'exclut point le concours actif des agents secondaires, ainsi tout persuade que l'homme coopère avec Dieu à la génération des espèces intelligibles (1).

L'analyse psychologique, poursuit St Thomas, renforce cette persuasion.

Que chacun se consulte soi-même, il sentira qu'il n'a qu'à vouloir pour former aussitôt, sans la moindre difficulté, des intelligibles conceptuels (2). La conscience lui découvre-t-elle, dans ces opérations, l'action unique d'un principe étranger? Non; loin de là, c'est par le seul raisonnement qu'il se convainc de la présence de Dieu dans son âme, c'est-à-dire d'un premier moteur, dont l'action et le concours se prêtent à ses volontés. Mais la conscience d'elle-même est muette sur cette cause extrinsèque. Pour elle, l'homme est le seul agent : lui seul paraît en scène, lui seul s'aperçoit d'abord; Dieu est relégué à l'arrière-plan, et si nous ne savions d'ailleurs que, pour sauver en Dieu la notion de cause première et souveraine, il faut le préposer à chacune de nos actions, par la conscience nous ne soupçonnerions même pas qu'il nous prévienne et nous dirige dans nos mouvements intellectuels.

Le sens intime ne nous représente donc, dans les opérations de l'entendement agissant, que l'exercice et le développement de notre propre énergie. C'est à nous qu'il rapporte ces phénomènes spirituels. Mais en philosophie tout fait doit avoir sa raison d'être. Or, l'homme

(1) *S. I*, q. LXXIX, art. 4.

(2) *Quæst. disputatæ. De Spirit. creat.*, art. 10. Et quod hoc verum sit experimento cognoscimus...., etc. (In corp. artic.)

n'opèrera jamais par lui-même la formation des espèces intelligibles, ce qui est le propre de l'intellect agent, si le principe de cette opération est en essence distinct de l'âme humaine (1) ; car l'âme humaine est la forme de l'homme, et de la forme seule, comme l'a déclaré souvent S[t] Thomas, émane l'être et l'action ; l'intellect agent adhère par conséquent à l'homme comme une forme, et ce qui a été dit auparavant permet d'ajouter, comme une forme substantielle ; et, comme toute forme substantielle, par cela même qu'elle communique l'être, est propre et personnelle au sujet qui la reçoit, puisqu'il serait absurde de supposer que le même être appartient à plusieurs individus, l'intellect agent ne peut être le même dans tous les hommes, et se multiplie nécessairement suivant le nombre des individus (2).

La thèse d'Averroès, ainsi frappée d'anathème par la voix intérieure de la conscience, subit les inévitables inconvénients des systèmes qui s'éloignent de la vérité. Après avoir placé l'intellect agent en dehors de la nature humaine, Averroès a imaginé de s'en servir comme d'un intermédiaire entre Dieu et l'homme. D'après lui, le principe de nos actions intellectuelles vit au-dessous de Dieu d'une existence substantielle. Quand on descend l'échelle des émanations divines, on le rencontre au dernier rang des substances purement immatérielles ; placé sur les confins des deux mondes, il relie par l'espèce intelligible la matière à l'esprit ; il se glisse par irradiation dans l'âme humaine, il l'actualise de la sorte ; mais il reste pur de ce mélange ; en un mot, il subsiste

(1) Nihil operatur nisi per aliquam virtutem, quæ formaliter in ipso est..., etc. *S. cont. Gent.*, lib. II, cap. 76.

(2) *S. I*, q. LXXIX, art. 5.

en lui-même (1). Ainsi se fonde le panthéisme intellectuel.

5. Toutefois, pour être juste, nous devons confesser que la doctrine d'Averroès échappe jusqu'à présent à la grossière absurdité de l'unité substantielle des âmes ; que le philosophe arabe proclame l'individualité de l'intellect possible, et chaque homme aura une intelligence qui ne sera ni l'intelligence commune, ni celle d'un autre homme. Avicenne s'était tenu à cet égard dans une sage réserve, malgré ses erreurs sur la nature de l'intelligence active (2). Malheureusement Averroès n'a pas voulu s'arrêter à moitié chemin : la personnalité de la conscience, devant laquelle son coreligionnaire avait hésité, n'a pu le retenir, et malgré les ingénieux commentaires de quelques interprètes, ses écrits respirent le panthéisme le moins équivoque. De même qu'il n'existe qu'un intellect agent dont la lumière parvient à tous les hommes par infusion, de même il n'existe qu'un intellect possible, qui réside en chacun de nous, sans être jamais absorbé. Dans sa communication aux êtres individuels, cet intellect ne se divise point ; il est le même dans tous ; il est un, et son être se distingue de l'être même du corps.

Averroès, en effet, ne dissimule point, comme nous l'avons déjà vu, que l'intellect possible n'est point uni au corps substantiellement, ou, ce qui revient au même, à la façon d'une forme substantielle, mais seulement par

(1) Quidam dixerunt hunc intellectum esse infimum substantiarum separatarum..., etc. *De Spirit. creat.*, art. 10.

(2) Avicenne, comme Averroès, faisait de l'intellect agent une substance séparée.

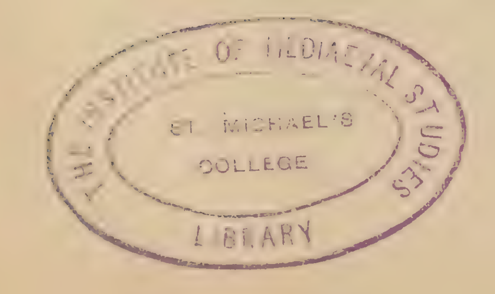
l'espèce intelligible, dont les fonctions se réduisent à entretenir un rapport de connaissance avec les phénomènes du monde sensible. Ainsi, puisque cet intellect possible n'est pas la forme qui donne l'être au corps, il doit y avoir une seconde forme à qui revienne cette attribution. Averroès appelle cette forme intellect *passif* ou faculté *cogitative*. Cette faculté, dont nous exposerons plus tard les caractères, est circonscrite dans le domaine des sensations, et ne s'élève point au-dessus des perceptions sensibles. Et cependant, pour fuir l'accusation d'avoir mis en nous l'humanité comme un simple accident, Averroès prétend que nous devons le privilége d'appartenir à l'espèce humaine à ce même intellect passif (1).

6. Il serait superflu de reproduire les nombreux arguments par lesquels St Thomas démontre l'impuissance de l'intellect passif à constituer l'humanité. Ces arguments peuvent se résumer en un seul. L'intellect passif ou la faculté cogitative n'exerce, d'après tous les docteurs du moyen-âge et d'après Averroès lui-même, que des opérations sensitives; ne nous faisant pas intelligents, il ne peut donc nous faire hommes (2). L'intellect possible est seul en état de remplir ce rôle; mais alors, dans l'hypothèse du philosophe arabe, la personnalité humaine est entièrement anéantie.

7. Ce n'est pas qu'Averroès la sacrifie sans combat et qu'il ne trouve rien d'individuel dans l'intelligence de

(1) Averroès. *Commentaires sur le traité de l'âme*, livre II, com. 5 et 6.

(2) *Quæst. disput. De Spirit. creat.*, art. 10. Hujus operationis principium non est intellectus passivus.



chaque homme ; il a recours aux fantômes des sens pour fonder la distinction numérique qu'il imagine entre les individus (1). Les sens, dit-il, changent d'homme à homme, parce que leurs organes, assujettis aux destinées de la matière, varient comme elle dans les êtres particuliers. Il est évident, en effet, qu'un assemblage de parties quelconques n'a pas le même être, c'est-à-dire la même forme matérielle, ou, si l'on aime mieux, la même figure numérique qu'un autre composé. C'est là, du reste, une question que S[t] Thomas traitera bientôt avec étendue. Or, continue Averroès, si l'être de la matière change d'individu à individu, les actions des sens différeront les unes des autres, suivant les dispositions des organes matériels.

Pierre ne sentira pas en même temps et de la même manière que Paul, parce que les organes sensibles de Pierre ne sont pas les organes de Paul, parce que la matière de Pierre, étant indépendante de la matière de Paul, n'est point assujettie aux modifications, aux altérations de cette dernière. Il advient de là que le terme auquel aboutissent les actions des sens, image ou fantôme, offre les mêmes différences que les sens et que leurs organes. En vertu d'une relation naturelle, la diversité des fantômes suivra donc de la diversité des organes, sur lesquels les fantômes s'impriment. C'est ainsi qu'un même rayon de soleil se décompose et revêt des couleurs diverses, suivant la nature et les dispositions des milieux qu'il traverse et de l'objet qui le réfléchit. D'autre part, les fantômes, pouvant être assimilés à la matière sur laquelle s'exerce l'activité de l'esprit, et se

(1) *S. I*, q. LXXVI, art. 1.

transformant par ce travail intellectuel en espèces intelligibles, marquent en quelque sorte l'opération de l'intellect possible de cette variabilité qui leur est propre. L'essence de l'entendement est indivisible et commune; l'individualité ne se trouve que dans le rapport des opérations intellectuelles aux images des objets sensibles (1).

Certes, s'il est une faculté relative et variable, c'est sans contredit la sensibilité. Averroès aurait donc gain de cause s'il prouvait que les modifications de l'âme sensitive touchent à l'essence de l'intellect possible. Malheureusement pour son système, il n'en est rien. St Thomas le démontrera surabondamment. Pour en finir avec la question de l'unité substantielle des intelligences, le saint docteur rappelle que la forme de l'homme ne peut être que l'âme intellective. De la forme vient l'être, et par conséquent l'unité; car, être et être un, c'est la même chose. Si l'homme existe, comme il existe par sa forme, il est un par sa forme, puisqu'un double être substantiel dans un même sujet serait impossible. Mais la forme, qui assure à Socrate son indivisibilité, qui le détermine, qui le fait particulier, qui le fait un, ne peut lui communiquer cette unité, cette indivisibilité d'être qu'à la condition de la posséder elle-même. Or, elle ne serait plus une, mais multiple, si elle était la forme de plusieurs individus (2).

En outre, poursuit le Docteur Angélique, une intelligence unique n'appelle-t-elle pas nécessairement un *pensant* unique (3)? Voyez plutôt. Dans toute opération où

(1) *Sum. cont. Gent.*, lib. II, c. 73.... *De Spirit. creat.*, art. 10 object. 17..... Opusc. *De unitate Intellectus.*

(2) *S. cont. Gent.*, lib. II, c. 73.

(3) *S. I,* q. LXXVI, art. 2.

l'agent principal est un et où les instruments qu'il emploie sont multiples, n'est-il pas vrai de dire que si l'action est double, triple, suivant le nombre des instruments, on ne voit cependant qu'une seule cause, un seul agent? Qu'un joueur d'orgue frappe en même temps de ses deux mains les touches de deux instruments, il y a là certainement deux actions qui demeurent distinctes l'une de l'autre; mais il n'y a qu'un seul musicien. Au contraire, quel que soit le nombre des agents principaux, s'ils usent tous du même instrument, leur action est une, les agents sont multiples. Ainsi en est-il lorsque plusieurs ouvriers rassemblent leurs forces pour traîner une grande masse en raidissant la même corde. Enfin, dans le cas d'un forgeron qui, son marteau à la main, amollit sur l'enclume une tige de fer, nous n'apercevons qu'une seule action et un seul agent. C'est pourquoi lorsque nous voulons connaître si la notion de nombre est applicable au principe actif d'une opération, c'est l'agent principal qui nous guide. Par exemple, supposons pour un instant que tous les hommes n'aient qu'un seul et même œil : si l'œil réglait et dirigeait en nous toutes les facultés, s'il était l'agent principal et l'arbitre de nos pensées, de nos sentiments, de nos actes, la partie supérieure et maîtresse de nous-même, tous les hommes ne seraient qu'un seul voyant. Or cette dignité, cette autorité, que nous supposons à l'œil, convient exactement à la raison. L'intelligence gouverne, modère, domine nos autres puissances; elle est la portion la plus importante et la plus élevée de notre être. Le mode d'union inventé par Averroès entre le corps et l'entendement ne détruit ni l'excellence de sa nature, ni sa souveraineté. Par conséquent, s'il n'existe pour tous les hommes qu'un

seul intellect possible, on a beau multiplier les sens, on a beau varier les organes ou les instruments qui servent à l'intellect pour la génération des idées, on n'aura jamais qu'un seul agent principal, qu'un seul pensant.

Il y a plus : dans l'hypothèse averroïste, l'intellect possible ne comporte de la part de tous les hommes à l'égard du même objet qu'une seule opération intellectuelle (1). Chose étrange et pourtant facile à prévoir ! une conclusion aussi contraire au sens intime a été formellement acceptée par les disciples les plus conséquents d'Averroès (2) ; tant il est vrai que lorsqu'un principe général est établi, les conséquences légitimes ne permettent aucun compromis, elles s'imposent. Mais si la logique donne raison à ces hardis argumentateurs dans les conclusions qu'ils développent, le sens commun, qu'ils offensent à chaque pas, devrait les rejeter en arrière et leur faire abandonner un principe sur lequel rejaillissent inévitablement de telles absurdités. Aussi avons-nous vu le chef de cette école, frappé du spectacle des ruines dont il était l'auteur, tâcher de garantir de la destruction la personnalité de la conscience et de l'opération intellectuelle. Que pouvaient ses intentions contre la rigueur inexorable du raisonnement ? Vainement, pour ne pas anéantir l'homme individuel, il se réfugie dans la variabilité des modifications sensitives. Ce faible rempart, bâti à grands frais d'imagination pour sauvegarder une erreur, s'affaisse sous la pression de la logique et des faits, et entraîne dans sa chute l'hypothèse qu'il devait corroborer, je veux dire cette téméraire théorie de l'union de l'intelligence et

(1) *De unitate Intellectus*..... Si omnes homines intelligent uno intellectu..... paulo post medium.

(2) CAIETAN. *Comment. in S. Thomam.* — *S. I*, q. LXXVI, art. 2.

du corps par l'intermédiaire des fantômes et des espèces. Sans le moindre doute, même à l'égard du même objet, les opérations intellectuelles seraient multiples, St Thomas l'avoue, si les fantômes sur lesquels elles s'exercent étaient eux-mêmes les espèces intelligibles, c'est-à-dire les formes, qui déterminent et actualisent l'entendement (1). Il ne répugne point, en effet, qu'un seul agent produise des opérations multiples par plusieurs formes diverses. L'œil, par exemple, doit à la multiplicité des formes matérielles, images variées des objets sensibles, le grand nombre de ses visions. Mais le saint docteur fait observer que le fantôme ne saurait être la forme de l'intellect possible : l'espèce intelligible est la seule, qui, par sa nature, soit propre à cette fonction, et dans le même entendement la multiplicité des fantômes semblables ne surpasse pas, si j'ose le dire, la valeur d'une seule espèce intelligible. Voilà pourquoi de tous les fantômes semblables nous n'abstrayons qu'une seule espèce. Quel que soit, par exemple, le nombre des pierres dont nous avons conservé l'image dans l'esprit, la nature de la pierre nous est parfaitement représentée par une seule espèce intelligible et par une seule opération. De même que nous ne connaissons pas deux natures de pierres, de même nous n'avons pas besoin de deux espèces intelligibles pour connaître l'essence de l'objet en question, puisque la forme intelligible résume et représente tout ce qui fait l'essence des individus (2). Ainsi la variété des fantômes n'influe point sur l'opération intellectuelle, attendu que celle-ci

(1) *S. I*, q. LXXVI, art. 2.

(2) *S. cont. Gent*..... Phantasmata se habent ad intellectum possibilem ut activum..... etc..... lib. II, cap. 73.

ne s'exerce point par eux, et lorsqu'Averroès proclame avec l'unité de l'intelligence la multiplicité des opérations intellectuelles à l'égard du même objet, ce n'est plus le bon sens tout seul, c'est aussi la logique qui dément son assertion.

8. On comprend sans peine qu'une erreur aussi grossière que celle de l'unité des intelligences a dû naître d'un problème psychologique bien difficile à résoudre. S[t] Thomas nous apprend lui-même qu'une des raisons principales de ce faux système se tirait de l'impossibilité prétendue de concilier l'université des idées intellectuelles avec des entendements individuels (1). Averroès soutenait que la multiplicité des intelligences entraînait nécessairement la multiplicité de la chose entendue, même après l'acte de perception intellectuelle, parce que l'on pouvait, disait-il, extraire une espèce intelligible, pour ainsi parler, plus générale des espèces intelligibles, à l'aide desquelles s'accomplissait, dans plusieurs intelligences distinctes, la première opération de l'entendement, et ainsi de suite jusqu'à l'infini ; de sorte, continuait-il, que l'idée universelle n'existerait jamais *qu'en puissance*.

9. Mais, reprend S[t] Thomas, si l'espèce intelligible n'atteint point l'universalité, parce qu'elle réside dans un individu, que cet individu soit unique dans son espèce, ou qu'il y en ait plusieurs, l'espèce intelligible est toujours empreinte d'individualité. Car tous vos raisonnements ne feront jamais que votre intellect unique ne soit un individu, comme le soleil, qui n'a point de second

(1) *De Spirit. creat...*, art. 10, object. 6.

dans son espèce, comme Dieu même, qui se glorifie d'être un (1).

Cependant cet argument rétorqué, quoique excellent contre Averroès, ne contente nullement St Thomas, qui craint de paraître éluder la question par cette réponse relative. Le saint docteur expliquera bientôt la raison d'être de nos idées universelles par un système autrefois célèbre, dont on aperçoit le premier germe dans les ouvrages d'Albert le Grand (2).

10. Cette lutte contre le panthéisme occupa bien des moments de sa laborieuse carrière. L'histoire des travaux qu'il accomplit pour le détruire et lui fermer l'entrée des écoles, forme l'une des pages les plus importantes et les plus intéressantes à la fois de la philosophie scolastique, importantes par l'élévation et l'étendue des matières, intéressantes par la façon vraiment originale dont St Thomas entre dans la question aussi souvent qu'il la remanie (3). Nous le louerons de cette persistance; elle fait honneur à la prévoyance de son génie. Cet éminent penseur a senti que des croyances fausses qui se partagent tour à tour les intelligences dévoyées, matérialisme, athéisme, panthéisme, la dernière était la plus formidable, la plus chère à l'orgueil de l'homme, à ses aspirations, à ses instincts, et par là même la plus captieuse;

(1) *De Spirit. creat...*, art. 10 ad. 6.

(2) Alb. magn. *In Metaphys.*, XI, tract. I... *De cœlo*, I, tract. III, c. 8.

(3) On peut lire la réfutation de l'Averroïsme dans le *De unitate Intellectus*, dans plusieurs endroits de la *Somme théologique*, dans la *Somme contre les Gentils*, dans les *Questions disputées* et dans les *Commentaires sur le traité de l'âme*.

car nulle autre n'est plus habile à se dissimuler sous des formes diverses.

11. Le système averroïste a reparu de nos jours dans la doctrine fameuse de la raison impersonnelle. Mais cette fois, au lieu de se cacher derrière le masque d'un langage nouveau, il s'est produit au grand jour avec les mêmes signes qui l'ont trahi dans le moyen-âge; cette raison nécessaire, immuable, universelle, que l'un des chefs de l'école éclectique établissait jadis en chaque homme comme le fond de sa nature morale et la cause de ses opérations, est revêtue des mêmes caractères que l'âme universelle (1).

Elle est absolument indépendante, elle apparaît en chacun de nous sans faire partie de notre substance, ou, pour dire mieux, elle est la substance humaine elle-même, et, tout en étant ma substance en tant qu'homme, elle conserve son impersonnalité, qui la fait au même titre substance de mon voisin. Les illuminations intérieures, dont elle est le principe, nous gouvernent avec une autorité souveraine; elles nous dominent avec d'autant plus de facilité, que, notre personnalité propre étant anéantie par cette usurpation d'une raison générale qui est en nous sans être nous, nous sommes impuissants à nous révolter contre ce despotisme intellectuel. Ce n'est pas nous qui pensons; c'est elle qui pense en chacun de

(3) Même dans l'ouvrage *Du vrai, du beau, du bien,* M. Cousin, qui distingue la raison et la vérité, établit l'impersonnalité de notre raison, en s'opposant à ce que l'on dise d'elle qu'elle est individuelle et personnelle. M. Cousin, pour faire concorder son nouveau langage avec ses anciennes doctrines, se contredit dans la même page de la façon la plus formelle..... (4e leçon.)

nous, et comme sa lumière et sa vérité se communiquent aux hommes sans cesser d'être attachées à leur source, comme ce rayonnement d'en-haut, quoique tombant sur une infinité d'êtres individuels, découle d'une substance essentiellement une, ce qu'on nomme la multiplicité des intelligences et des âmes doit s'entendre de la multiplicité des effets produits par cette irradiation céleste, ou du grand nombre d'êtres inférieurs, qui reçoivent le divin bienfait de cet enseignement intuitif, et non de l'existence de plusieurs raisons personnelles et distinctes, qui ne rendraient pas compte des idées universelles. Pour sauver, s'il se peut, la personnalité humaine, le même philosophe admet au-dessous de la raison une faculté secondaire, analogue à l'intellect passif d'Averroès, la sensibilité (1). Mais la sensibilité, seul élément constitutif de notre nature, varie vainement avec les individus : ces différences n'affectent que la substance animale, et n'empêchent pas que du côté de l'intelligence les hommes de tous les temps et de tous les lieux ne soient un seul et même homme, une seule et même personne morale.

Comme on le voit, le système de la raison impersonnelle est littéralemant copié sur le système d'Averroès ; il est gros des mêmes dangers et des mêmes inconvénients ; il donne lieu conséquemment aux mêmes réfutations.

(1) A ceux qui nous accuseraient d'imposer à un illustre philosophe des opinions qu'il n'a jamais professées, nous nous contenterons de rappeler que le système dont il s'agit est la conséquence naturelle de la théorie des facultés de l'âme, proposée par M. Cousin dans la préface de ses *Fragments philosophiques,* où la raison est citée comme une faculté *passive.*

CHAPITRE V.

INDIVIDUALITÉ DE L'AME.

1. Motif de la nouvelle question. — 2. Double mode d'individuation. — 3. Principe externe d'individuation pour la substance.— 4. Individuation des accidents. — 5. Opinion de S[t] Thomas sur le principe interne d'individuation. — 6. Double interprétation donnée à ses paroles. — 7. Interprétation d'Ægidio. — 8. Conséquence de cette interprétation. — 9. Interprétation de Caïétan. — 10. Conséquence de cette interprétation. — 11. Erreur de S[t] Thomas et sagesse de S[t] Bonaventure. — 12. Véritable réponse à la question proposée. — 13. Application du système Thomiste à la question soulevée par Averroès. — 14. Réfutation première et invincible de l'Averroïsme.

1. Nous venons de voir avec quelle opiniâtre constance S[t] Thomas a combattu l'hypothèse averroïste de l'âme universelle ; l'attaquant tour à tour au nom de la conscience, de la raison et de l'autorité, il en a relevé les contradictions, il en a montré les funestes conséquences, il en a même prouvé l'inefficacité pour le but que poursuivait l'école d'Averroès. L'individualité de l'âme dans chaque homme équivaut désormais à un principe incontestable ; pourtant il s'en faut que cette discussion soit entièrement épuisée. Nous savons, il est vrai, que Socrate est un individu, non un agrégat d'individus ; mais nous ignorons encore d'où vient à Socrate la propriété, non pas d'être homme, mais d'être tel homme. On le voit, c'est la question même du principe d'individuation qui, durant tout le moyen-âge, embarrassa les docteurs scolastiques et occasionna de si vives disputes. Elle ne doit pas être omise dans une exposition critique de la psychologie Thomiste, sous peine de ne connaître l'homme

qu'imparfaitement et de briser la chaîne de déductions et de conséquences, qui joint ensemble toutes les parties de la doctrine psychologique de S[t] Thomas. Malgré l'immense quantité d'objections et de réponses que ce sujet épineux inspira jadis aux champions des écoles contraires, nous nous bornerons à l'explication simple et abrégée du système du Docteur Angélique, dont on appréciera d'ailleurs aisément la valeur intrinsèque et le résultat.

2. Qui dit individu, dit un être réel, singulier et déterminé; par exemple, dans l'espèce léonine, tous les animaux, mâles et femelles, actuellement vivants sont des individus. Dans le genre humain, les individus portent d'ordinaire une dénomination; on les appelle *Homère, Cicéron, Dante.* Il y a des individus dans toutes les espèces réelles, parce que dans toutes il y a un plus ou moins grand nombre d'êtres qui possèdent une matière et une forme particulières, c'est-à-dire caractérisées par une propriété incommunicable (1). Il s'agit de découvrir le principe de cette individualité, qui distingue les uns des autres les êtres de la même espèce.

Or il est évident que si deux êtres de la même espèce diffèrent entre eux, ils ne peuvent différer que par une chose qui fasse partie d'eux-mêmes ou du moins se rapporte à eux. Ce qui ne les concerne point, ne les distingue point; ce qui n'a point action sur eux, ne peut les déterminer. Mais un être individuel n'est atteint que de deux manières, ou parce qu'il subit une modification accidentelle, ou parce qu'il éprouve, jusque dans le fond de sa substance, l'influence d'une force étrangère. L'individuation s'accomplira donc ou par les accidents ou par la

(1) Opusc. *De principio individuationis.*

substance. Or soutenir l'individuation d'un être par les accidents qui lui surviennent, c'est affirmer une absurdité manifeste, puisque les accidents suivent la substance et ne la précèdent en aucun cas. Donc, si l'être individuel n'est point encore actualisé, s'il n'est pas constitué dans son essence par la forme substantielle, son indétermination le rend incapable de porter les accidents, bien loin que ceux-ci soient destinés à le déterminer.

Reste, par conséquent, que l'individuation ait lieu par la substance même. Mais cette substance ne naît point par sa propre énergie, et quoiqu'elle ait dans sa nature le principe qui la détermine, ce principe n'obtiendrait jamais ni application ni résultat si quelque moteur extrinsèque n'en occasionnait la réalisation. Gardons-nous donc, sous peine des plus graves erreurs, en analysant la doctrine de S[t] Thomas, de confondre l'action du moteur ou de la cause extérieure avec le rôle du principe inhérent à l'individu ou de l'élément intrinsèque.

3. Disons-le de nouveau : produire un être particulier, c'est communiquer à un sujet absolument indéterminé une détermination quelconque. Or, comme toute détermination ne regarde en définitive que deux choses, la substance et l'accident, produire un être particulier, c'est causer la détermination d'un être substantiel ou d'un être accidentel. Qu'est-ce donc que déterminer la substance ou la rendre individuelle? Ce n'est pas la distraire d'une substance générale, puisque la substance générale n'existe pas réellement, et qu'elle ne possède l'être en soi que dans le monde des chimères (1). La substance

(1) Sicut homo non est sine hoc homine, ita materia non est sine hac materia...., etc. *S. cont. Gent.*, lib. II, c. 50.

générale est une pure notion, un pur concept de l'entendement. Le principe extérieur de l'individuation ne désigne donc pas l'unité suprême de la substance, au sein de laquelle aurait vécu l'être individuel avant sa détermination. D'autre part, si l'individu n'était point avant d'être individu, il faut qu'il ait été produit par un acte extérieur à son essence, et cet acte est précisément le principe générateur de la substance individuelle. Voilà pour la détermination première, fondamentale. Passons à celle de l'accident.

4. L'accident naît après la substance, et s'appuie sur elle pour exister ; il n'a point d'être propre, ne pouvant subsister en lui-même ; donc il n'est pas créé pour lui-même ; il accompagne la substance, dont il partage les vicissitudes ; il paraît et meurt avec elle ; toute sa raison d'être se tire du sujet ou de la substance, à laquelle il s'adapte et se proportionne. Par conséquent, c'est le sujet qui le détermine, qui lui fixe sa mesure, son importance et sa durée (1).

Ainsi l'homme, en vertu de sa nature mixte, est soumis à une double détermination, celle de la substance d'abord, en second lieu, celle des accidents. La détermination accidentelle, ainsi que nous l'avons déclaré tout à l'heure, trouve sa raison dans la substance elle-même, puisque les accidents qui caractérisent extrinsèquement l'individu de l'espèce humaine, doivent à la substance, comme les accidents en général, ce qu'ils sont et ce qu'ils seront. Nul ne le conteste. Toutefois qu'on n'aille pas croire que les accidents ne relèvent par

(1) Advertendum est quod accidentia.... etc. *De princip. indiv.*

aucun point de la cause productrice du sujet. Nous les éliminons du concept de la substance, et nous accordons à celle-ci une priorité logique par rapport à eux ; mais, en fait, la substance n'est pas créée sans les accidents ; le même acte crée d'un même coup l'objet en son total ; seulement les accidents sont produits à l'occasion de la substance, et lui sont accommodés. Il est donc vrai que si l'acte de génération aboutit premièrement et directement au sujet, néanmoins il s'étend aux accidents, suivant les conditions et la mesure que nous venons de marquer.

Mais la substance, que l'on conçoit commune, pour devenir apte à ce que la cause productrice demande d'elle, doit ressentir dans sa constitution les effets de l'acte générateur ; elle doit, sinon se transformer, du moins abandonner quelques-uns des caractères qui lui conviennent antérieurement à sa détermination. Quelle est donc la raison interne de ce fait ? en d'autres termes, quel est le principe interne d'individuation ? Écartons de cette discussion les substances purement spirituelles ou purement matérielles, et tournons nos regards vers les natures mixtes ou composées d'âme et de corps, vers l'homme en particulier.

L'âme et le corps sont les deux éléments internes du composé ; à tous deux ou du moins à l'un d'entre eux appartient, par conséquent, le caractère de l'individualité.

5. St Thomas n'hésite pas à l'assigner à la matière (1).

(1) Principium diversitatis individuorum... etc. (*S. cont. Gent.*, lib. II, c. 49.) — Ipsæ etiam essentiæ vel quidditates generum vel specierum individuantur secundum materiam.... *S. cont. Gent.*, lib. I, c. 21.

Suivant lui, la forme de l'homme, l'humanité, se trouve avec une égalité parfaite dans tous les individus. Pierre n'est pas plus homme que Paul ; c'est seulement un autre homme. L'un et l'autre participent de l'humanité dans la même mesure, et, dans Pierre, ce qui fait l'homme est exactement semblable à ce qui le fait dans Paul. S'ensuit-il que la forme de Pierre, que son humanité, que son âme enfin, soit aussi celle de Paul? Assurément non; car alors Pierre et Paul, vivant tous deux au sein de cette âme indivise, comme le voulait Averroès, ne formeraient plus qu'un seul et même être. Cependant, objectera-t-on, la forme se dit pareillement de tous les individus de la même espèce ; elle est une en tous, puisque tous la possèdent au même degré. S[t] Thomas ne le nie point ; il ajoute même que la forme de Pierre et celle de Paul, considérées en elles-mêmes, ne diffèrent en aucune façon ; au point de vue de l'espèce, la forme est identique et une ; elle est également en chacun et en tous. C'est là la raison pour laquelle elle se dit universellement. Mais aussi, considérée de la sorte, la forme n'a de réalité nulle part dans la nature ; simple concept de l'esprit, elle s'attache à chacun de nous à la manière d'un prédicat ; aussi elle peut être assurée de tous les hommes et de chacun ; car elle entre comme élément constituant dans la notion de Pierre, dans celle de Paul et de Jean, sans que cette notion soit altérée ou modifiée, lorsqu'après l'avoir affirmée de Paul on l'affirme aussi de Pierre. Mais encore une fois, en cet état, la forme n'est point ; les essences actuellement universelles ne vivent que dans l'intelligence, soit de Dieu, soit de l'homme. Il faut donc que l'autre élément de la substance, la matière, confère à la forme la détermination, qui est la condition de l'exis-

tence réelle ; il faut que, par son alliance avec la matière, la forme dépouille cette manière d'être, qui la retenait dans le domaine de l'abstraction, et qu'échappant à l'indétermination primitive, elle rencontre l'individualité dans la formation du composé. Tel est le sentiment de St Thomas (1).

On dira peut-être que, pour la matière comme pour la forme, on peut remonter de l'individuel au général, et que, comme on avait la forme générale, on aura de même la matière générale. Si vous éloignez de la forme, continuera-t-on, le signe de l'individualité, sous prétexte qu'elle se dit universellement des êtres, agissez donc de même à l'égard de la matière, qui ne revendique pas moins cette universalité d'affirmation dans les êtres composés de deux natures (2).

Cela est vrai, St Thomas et ses disciples en conviennent ; mais ils n'admettent pas que le rapport de la matière individuelle à la matière générale soit le même que celui de la forme individuelle à la forme générale. Quand nous concevons l'âme humaine dans Pierre ou dans Paul, cette notion n'ajoute rien au concept de l'âme humaine en dehors des individus ; par là même Pierre et Paul, dans ce qu'ils ont d'âme ou de forme humaine, se ressemblent avec la plus entière exactitude, et ainsi de tous les hommes envisagés dans leur principe formel. Au contraire, la matière particulière ajoute quelque chose au concept de la matière générale, ou, si l'on aime mieux, de la matière indéterminée ; ce *quelque chose* consiste dans *ces* os, *cette* chair de Pierre, dans *ces* os et *cette* chair

(1) Forma finitur per materiam, in quantum... *S. I,* q. VII, a. 1.

(2) Sed huic objici potest, quod materiæ... etc. *De princip. indiv.*

de Paul, qui les distinguent l'un de l'autre au point de vue de leur substance matérielle, et qui les séparent aussi de chacun des individus de leur espèce. Ainsi la matière de Pierre n'est pas tout à fait semblable à celle de Paul. Ces deux *touts* matériels non-seulement sont distingués, mais encore diffèrent entre eux, parce qu'ils ne sont pas circonscrits par les mêmes limites positives, au lieu que les mêmes limites contiennent tout ce qui fait l'homme dans Pierre et tout ce qui le fait dans Paul. C'est pourquoi l'âme de l'homme, ou, pour parler en général, le principe formel dans les substances composées revêt le même caractère d'universalité, vu que telle forme se dit pareillement et au même degré de plusieurs, et peut être prise indifféremment comme sujet de définition. De son côté, l'élément matériel présente le signe ou le cachet de l'individualité, puisque telle matière se dit d'un individu comme lui appartenant exclusivement et le séparant de tous les autres (1).

La thèse de S[t] Thomas est-elle clairement exposée? Non, et l'on a le droit de lui demander des éclaircissements. Vous transportez à la matière, peut-on lui répliquer, le pouvoir d'individualiser la forme qu'elle reçoit ; mais avant ce phénomène, avant cette détermination, la matière n'est pas plus à l'un qu'à l'autre ; indéterminée, elle est commune ; elle est dans tous, vous l'avouez ; vous ne dites point de quelle façon, laissant cette détermination première, elle contracte ce caractère d'individualité qu'elle communique à la forme ; vous protestez contre l'existence actuelle de la matière géné-

(1) Sciendum est quod impossibile est formam uniri materiæ... etc. *De princip. individ.*

rale ; montrez donc par quel procédé, par quelle cause a lieu, dans cette matière, la détermination qui l'arrache à son état de notion abstraite.

Ces observations si sérieuses et si justes précisent, il nous semble, la discussion ; jusqu'à présent, St Thomas n'éclaire qu'un des points de son sujet ; il a dit que la forme gardait son universalité comme prédicat substantiel, tandis que la matière changeait avec les individus ; il en a inféré que le principe d'individuation était fourni par la matière, et que la forme, en s'unissant à l'élément matériel, prenait ce caractère déterminé qui fait que Pierre et Paul sont deux hommes, quoiqu'il n'y ait pas dans Pierre une autre humanité que dans Paul. On le voit, St Thomas songe avant tout au principe individuant de la forme, au principe, qui, s'emparant de l'âme commune des hommes, de cette âme vague, indéterminée, simple concept intellectuel, la marque d'un signe individuel, et la livre en propre à chacun de nous. Ses adversaires pensent surtout au principe qui détermine la matière. Ils ont raison : là est toute la difficulté. En effet, puisque la matière en elle-même supporte également toutes les formes, puisque avant l'acte de génération elle est conçue non pas suppôt individuel, mais suppôt commun de tous les hommes, elle doit subir une détermination intime pour être faite individuelle, c'est-à-dire pour devenir la matière propre de chacun de nous.

Le Docteur Angélique avait sans doute prévu la demande ; car il n'a pas négligé d'indiquer comment s'opérait l'aptitude de la matière à produire l'effet qu'il lui avait attribué. Sa réponse est fort simple : la matière individualise la forme, après avoir été elle-même déterminée,

caractérisée par la quantité (1). Fort bien, répliquent ses adversaires; mais de quelle quantité parlez-vous? Est-ce de la quantité pure, indéterminée, prise en elle-même, ou de la quantité réelle et déterminée? On devine la réponse du saint docteur; la quantité pure ne détermine pas la matière; car, pour individualiser un être, il faut nécessairement un principe individuel, et la quantité, prise en elle-même, suspendue dans le vague de l'abstraction, n'est rien de particulier, rien d'individuel, par conséquent rien de réel. Or, à quoi bon invoquer l'universel, l'indéterminé, pour opérer l'individuation d'une substance? Mais alors, reprennent ses contradicteurs, vous trahissez vous-même votre système; la matière, dites-vous, fait de la forme générale un suppôt, une hypostase particulière, après avoir été individualisée par la quantité. Or ne faut-il pas que la quantité elle-même prenne d'autre part cette détermination, qui dérive d'elle à la matière? Et d'où vient originairement la détermination, sinon de la forme? La forme actualise donc et détermine la quantité, par la quantité, la matière, et s'offre ainsi comme le principe individuant de la substance.

Le système de S[t] Thomas semble donc tourner contre son auteur; le dernier argument de ses adversaires a même emporté l'assentiment de quelques-uns de ses disciples; cependant, avec un peu de réflexion, on s'aperçoit bien vite que leur triomphe est au moins prématuré. S[t] Thomas n'a jamais prétendu que la quantité vînt à l'acte avant la matière et la forme, puisqu'il a proclamé cent fois la non-existence de la forme et de la matière gé-

(1) Hæc determinatio debetur sibi.... etc. *De princip. individ.*

nérales, qu'il a réduites à des notions, à des idées *philosophiques* (le mot est de lui) (1); dans son système, envisage-t-il parfois la forme ou la quantité, indépendamment de la matière, ce ne sont alors pour lui que des *êtres de raison :* avant la substance individuelle, il ne reconnaît ni matière, ni quantité, ni forme ; cette déclaration reparaît partout dans ses ouvrages. Comment la forme, avant d'être déterminée par la matière, déterminerait-elle la quantité, puisque l'une n'est pas sans l'autre, et que la matière et la forme ont toutes deux, mais à des titres divers, besoin de la quantité pour exister dans la nature ?

Mais alors que signifie la thèse de S[t] Thomas ?

Examinées à part de sa doctrine générale, ses conclusions sur la détermination de la matière par la quantité ont un sens excellent. L'on n'a pas de peine à concevoir l'individuation de la matière, si sa constitution fondamentale réside dans la quantité, puisque, dans ce cas, tout ce que l'on dit ou ce que l'on pense présuppose déjà la quantité, comme essence de la matière, et non pas seulement comme disposition s'ajoutant du dehors à cet élément des natures mixtes. Mais la quantité de S[t] Thomas, sa dimension, son étendue, comme on voudra, ne se prêtent point à de pareilles explications. On sait du reste que ses disciples ne s'accordent point entre eux sur la signification de ses paroles.

6. Deux interprétations ont été fournies, la première par Ægidio Colonna, qu'a suivi le plus grand nombre, la seconde par Caïétan. S[t] Thomas dit : le principe d'indi-

(1) Hoc autem recipiens est materia..... etc. *De natura materiæ.*

viduation n'est pas la matière *prise de quelque façon que ce soit,* mais la matière marquée, signée, *materia signata,* et j'appelle *matière signée,* celle que l'on considère sous des dimensions certaines (1).

7. Ægidio commente ainsi la pensée du maître : avant que la matière ne détermine la forme, elle est déjà déterminée par la quantité ; sans la quantité, la matière ne peut pas être substance individuelle ; car l'individu est identique à lui seul, il est en lui-même et ne se dit d'aucun autre sujet ; or la matière n'obtient ces caractères que sous la condition d'être étendue ; la quantité seule ou l'étendue individualise donc la matière, et une matière individuelle n'a pas de peine à transmettre ce même signe à la forme qui lui est adjointe (2). C'est là l'interprétation que nous avons préférée nous-même, et dont nous avons fait usage. Malheureusement, pour Ægidio comme pour St Thomas, dans l'école Thomiste, la quantité n'équivaut pas à une essence; elle est un accident de la matière, le premier, voilà tout.

8. On comprend dès lors quel immense abîme s'ouvre sous les pieds des Thomistes. En effet le principe constituant d'un être fait partie de sa substance; or, si la quantité forme l'individualité de la matière, si Pierre et Paul sont distingués l'un de l'autre dans leur élément matériel par les bornes plus ou moins restreintes dans lesquelles la matière de leur corps est comprise, et si, d'autre part, la quantité n'advient qu'accidentellement à son sujet, il

(1) Sciendum est quod materia non quomodolibet accepta.... etc. *De ente et essentia,* cap. 2.

(2) Ægidio Colonna. *Quodlibeta,* quæst. II.

est clair que Pierre et que Paul possèdent la même substance matérielle extrinsèquement modifiée par un accident ; or on ne tirera jamais d'un accident la différence substantielle. En outre, cette matière, une en essence dans tous les hommes, ne peut conférer à la forme ce qu'elle n'a pas ; étant elle-même privée d'un principe interne d'individuation, elle est donc dans l'incapacité radicale d'individualiser la forme, à laquelle on veut qu'elle s'unisse. Une matière et une forme universelles, indéterminées, voilà donc où conduit le commentaire d'Ægidio. De plus, comme l'indéterminé n'existe que dans l'entendement, comme il manque d'objet adéquat dans la nature, parce qu'il ne réalise aucune des conditions de l'être, il faudra conclure à la négation de toute substance, et par suite à la négation de l'existence elle-même.

9. L'on n'évite pas mieux cet écueil en adoptant l'interprétation de Caïétan. D'après lui, la matière marquée, *signata*, signifie simplement une matière susceptible de recevoir telle quantité déterminée. Ce que Caïétan s'efforce d'expliquer par l'exemple d'un agent qui, par son opération incessante, dispose la matière à telle forme, si bien qu'au moment où l'acte de génération s'accomplit, la matière n'est plus apte à recevoir une autre forme. Ainsi, dit-il, pour la quantité ; après un travail préparatoire, la matière ne peut plus recevoir et supporter qu'une telle quantité (1).

10. Tout ce qu'on aperçoit de plus clair dans ces paroles, c'est que, pour Caïétan comme pour Ægidio, la

(1) Imaginandum est quod agens particulare..... etc... CAIETAN. *Comment. in Tractat. de ente et essentia,* cap. 2.

matière est individualisée par un de ses accidents, la quantité ; car cette puissance prochaine, que Caïétan suppose à la matière, n'est un principe de distinction que parce que cette matière est proportionnée à une quantité certaine. En d'autres termes, la matière, sans la quantité, ne serait nulle part individuelle.

11. Ainsi ni Ægidio, ni Caïétan, n'ont pu sauver de déplorables conséquences le système de leur maître ; car il est bien difficile de penser que ni l'un ni l'autre n'ont compris véritablement l'idée de S[t] Thomas. N'était-ce pas aussi une entreprise inconsidérée que de vouloir pénétrer si avant dans un mystère que l'analyse ne saurait dévoiler, puisqu'il n'existe pas? S[t] Bonaventure a été bien mieux avisé lorsque, rejetant avec une égale frayeur l'individuation par la forme seule ou par la matière seule, il l'a pour ainsi dire attribuée à la conjonction des deux éléments. Chacun d'eux contribue, dit-il, pour sa part à l'individuation du composé : la matière donne la subsistance à la forme, qu'elle pose, *positionem,* qu'elle asseoit dans le lieu, dans le temps ; la forme apporte de son côté *l'existence* ou *l'acte d'être* à la matière (1). Le Docteur Séraphique n'éclaire pas autrement ce prétendu problème ; mais sa thèse repose sur ce fait incontestable : c'est qu'avant l'individu l'on ne rencontre dans la nature ni la matière, ni la forme qui doivent le composer ; que l'individu ne devient, qu'il n'existe que par l'union de ces deux éléments, et qu'il existe comme individu. C'est donc l'alliance, la conjonction de la matière et de la forme qui individualise toute substance.

(1) *In Sentent.,* lib. II, distinct. XII, art. 1, q. 1.

12. La solution de St Bonaventure diffère seulement par les termes de la solution, bien simple et bien naturelle, que proposaient au moyen-âge Henri de Gant et Guillaume d'Occam, et que les Modernes, contrairement à l'opinion de Bossuet (1), ont ratifiée par leur assentiment (2). Elle consiste à déclarer que la raison de l'individuation se confond avec la raison même de l'existence, que nous sommes faits *individus*, par cela même qui nous fait *êtres*, et que notre titre de *personne distincte* est impliquée dans notre titre de *sujet existant*. Si St Thomas, au lieu de céder aux entraînements des subtilités scolastiques, avait d'abord apprécié le véritable caractère de ses considérations, s'il s'était constamment souvenu que le problème agité naissait d'une distinction de l'esprit et non de l'essence même des choses, s'il avait réfléchi sur le sens de l'une de ses remarques les plus fréquentes, à savoir *que la nature ne crée que des individus, et qu'une substance générale actuellement vivante est une contradiction*, il aurait entrevu sur le champ qu'exister et exister comme individu se prennent indifféremment l'un pour l'autre. Cette vérité, qui ressort d'ailleurs de l'étude des premiers chapitres des catégories d'Aristote, jette sur la question autant de lumière qu'elle en comporte. Si je ne puis exister qu'à la condition d'être un individu, et réciproquement, supposé que j'existe, il est donc superflu, ridicule même de demander ce qui

(1) Bossuet est d'avis que nous ne connaissons pas ce qui fait précisément la différence numérique ou individuelle. — *Logique*, livre I, chap. 33.

(2) Fénélon. *Traité de l'existence de Dieu*, IIe partie, chap. 4, § 60.

fait de moi un être individuel ; si, comme le dit souvent S[t] Thomas, être et être un sont identiques, la raison d'unité ne se distingue point de la raison d'existence. L'être réel ou réalisé, c'est l'être indivis ; il est indivis, parce qu'il est réel, il est réel, parce qu'il est indivis ; ces deux idées s'enveloppent mutuellement. La différence numérique des choses ou leur individualité s'explique par leur existence, de même que leur existence repose sur leur individualité. Le bon sens a vulgarisé cette facile observation, et la promptitude avec laquelle le problème débattu s'est dégagé de son obscurité prétendue mystérieuse, dès qu'on a compris le véritable état de la question, démontre une fois de plus ce qu'affirmait naguère un esprit éminent, qu'en philosophie une question bien posée est une question résolue.

Qu'on n'oublie pas cependant que l'existence actuelle n'est pas le principe d'individuation, en tant qu'actuelle ou présente ; car un être possible, dans une espèce quelconque, forme un individu ; mais, en concevant l'être possible, on est contraint, pour le séparer des autres, de lui donner une existence propre et distincte ; or, c'est précisément cette existence personnelle, attribuée par l'esprit à l'objet de la conception, qui fait l'individu, le sujet *incommunicable*, singulier et déterminé, de façon qu'à parler absolument c'est dans l'existence même qu'est la cause ou la raison de l'individualité.

S[t] Thomas, en essayant de trouver dans la nature de la matière, le principe d'individuation, entrait dans un dédale sans issue. Après avoir négligé la seule chose qui rende compte de la vérité des êtres, c'est-à-dire leur existence, produit immédiat de l'acte créateur, il s'est senti forcément reconduit en arrière par les exigences de la

logique et par le besoin de tirer d'ailleurs que de la matière le motif et la source de cette vérité, de cette réalité concrète, qui ne ressort pas évidemment de l'essence de la matière. Le retour à la forme, comme donnant l'être à la matière, accroissait encore l'embarras, puisque, s'il est vrai que l'être découle de la forme dans le composé substantiel, il l'est aussi que cette dérivation résulte de la conjonction des deux éléments, et l'individu peut s'expliquer dès lors par l'un autant que par l'autre. Embrasse-t-on ce dernier parti, comme l'a fait S[t] Bonaventure? la difficulté s'évanouit, attendu que la raison de l'individualité s'identifie avec la raison de l'union des deux parties contractantes, avec la raison du composé lui-même, et que la cause de la naissance du composé revient exactement à la cause de son être. Mais le mystère cesse, et, avec le mystère, cette pénible discussion. Des controverses antérieures et l'autorité d'Albert-le-Grand engagèrent prématurément S[t] Thomas dans ce labyrinthe de questions mal définies; il y fit preuve d'un esprit aussi flexible que vigoureux; l'admiration pour le dialecticien survit à la condamnation de la doctrine, et ce système, que le temps a ruiné, nous surprend encore par la subtilité des inventions et l'enchaînement des idées.

13. Passons à l'application de cette théorie.

Nous nous souvenons que S[t] Thomas la dirige surtout contre Averroès; nous avons indiqué le motif qui poussait le philosophe arabe lorsqu'il n'a pas craint d'absorber le *moi* individuel dans un *moi* commun, d'engloutir l'intelligence de chaque homme dans une essence universelle qui ne se mêle point au corps, et se rattache simplement à lui par une opération sur les fantômes des

sens. Averroès s'était fort préoccupé de l'universalité des vérités premières ; il avait voulu rendre compte de cette participation de tous les hommes à un certain nombre de principes qui dominent également tous les esprits et obtiennent sur chacun le même ascendant. L'individualité de l'âme humaine anéantissait, croyait-il, cette communauté des intelligences, outre qu'elle s'opposait à ce que la science du maître devînt la science du disciple. Le contingent, disait Averroès, n'atteindra jamais le nécessaire, parce que sa nature l'astreint à de misérables conditions de temps et de lieu dont il n'est pas en son pouvoir de sortir. Par le même motif, l'individuel ne connaîtra rien au-dessus de sa sphère : les idées générales lui parviendront sous des formes déterminées, analogues à son essence, c'est-à-dire qu'elles cesseront d'être générales. L'affirmation et la négation ne dépasseront point le particulier, et cependant l'homme conçoit l'universel. N'est-ce pas d'ailleurs une vérité de sens commun que la nature d'un sujet appose toujours son empreinte sur les formes adhérentes à ce sujet ? D'où la conclusion que, si l'intelligence était individuelle, l'idée le serait pareillement (1).

Nous avons vu St Thomas réfuter une première fois Averroès, en rétorquant le même argument contre son hypothèse. Mais le problème était posé ; pour le résoudre, le Docteur Angélique a cru devoir examiner d'après quelles lois s'exécutait l'individuation de l'homme ; nous avons assisté à cette recherche. Au point où nous sommes arrivés, la solution du problème agité jaillit

(1) Si intellectus meus est alius ab intellectu tuo...., etc. *S. I*, q. LXXVI, art. 2, object. 3, object. 5.

d'elle-même de l'opinion Thomiste sur le principe individuant. Ce principe individuant, quel est-il ? C'est la matière, c'est la quantité de la matière ; par conséquent, toutes les fois que notre esprit perçoit un être avec ses conditions matérielles, il perçoit le *hic et nunc*, c'est-à-dire le singulier, l'individuel. Mais lorsque nous dégageons une forme des circonstances matérielles et des caractères particuliers, qui la restreignent à n'exister que dans un individu, lorsque nous lui restituons l'indétermination antérieure à son existence actuelle, cette opération de l'entendement engendre une forme commune, une idée universelle qui s'applique avec la même facilité à tous les individus de l'espèce représentée par cette idée (1). Mais qu'on y prenne garde; c'est l'élément matériel de l'objet, c'est le principe individuant et non pas du tout l'individualité du sujet ou de l'intelligence, qui met obstacle à la conception de l'universel; l'individualité suppose la détermination, et l'être, la vie sont avec elle. Pourquoi Dieu embrasse-t-il en son essence la plénitude de l'être, sinon parce que la notion de la substance divine est incompatible avec le concept de puissances, qui ne seraient pas accomplies, en d'autres termes, déterminées (2) ? Il est le plus individuel de tous les êtres, et cependant qui lui déniera le privilége de comprendre et de réaliser en lui-même les idées universelles, ainsi que les principes éternels et nécessaires? A cet égard, l'homme ressemble à Dieu; son individualité est la raison, la mesure de sa force et de sa vie. Grâce à elle, il pense, il veut, il

(1) *S.*, loco citato, ad. 3.

(2) Necesse est id quod est primum ens esse in actu et nullo modo in potentia. *S. I*, q. III, art. 1.

opère ; l'abstrait, l'indéterminé ne pense pas, n'opère pas et ne veut pas.

14. L'Averroïsme moderne ne se rendrait pas sans doute à de semblables arguments ; mais, au milieu des subtiles disputes de la scolastique, cette application de la théorie Thomiste de l'individuation à la démonstration de la personnalité de l'âme humaine porta de rudes coups aux partisans du philosophe arabe. D'ailleurs, si St Thomas s'est abusé dans son point de départ, ce n'est pas un motif pour révoquer en doute ou dédaigner également les nombreux détails de son argumentation. Il est faux que la matière soit le principe individuant; mais il est vrai qu'elle concourt d'une certaine façon à l'individualité des êtres ; il est vrai qu'abstraire une substance mixte, l'âme de l'homme, des conditions matérielles, qui la localisent et la déterminent, c'est donner naissance dans l'entendement à la forme universelle. On comprend dès lors, que la faculté de connaître par excellence de l'âme humaine, dont l'opération propre s'exerce sans le corps, sans la coopération immédiate des organes, demeurant pure et dégagée dans son action des conditions matérielles, présente par ce côté des rapports naturels de ressemblance avec l'universel, immatériel comme elle, et le saisisse sous forme de conception abstraite, sans cesser d'être elle-même un sujet distinct et partant individuel. Ainsi la pensée capitale du système n'est nullement atteinte par la fausseté du point de départ.

Au reste, la réfutation première et radicale de l'Averroïsme, proposée par St Thomas, est à l'abri des destinées incertaines d'un système et des éventualités d'une

hypothèse. Aux yeux de la conscience, l'Averroïsme est une erreur, en logique, une contradiction, en morale, une impiété. Ou la conscience nous égare, ou le *moi* qui pense et qui veut, et qui se sent pensant et voulant, se sent et se pose comme personnalité distincte, en dehors du *non moi* ; ou le faux et le vrai se valent, ou la diversité des opérations intellectuelles témoigne de la diversité des intelligences ; ou le bien est identique au mal et le démérite au mérite ; ou l'homme, responsable de ses actions, parce qu'il s'en reconnaît le maître, acquiert par la pratique du bien des droits à la récompense, et par l'avilissement volontaire de ses facultés appelle sur sa tête la rigueur de l'expiation (1). Ainsi la doctrine Averroïste de l'unité substantielle des âmes, attaquée de front et dans ses conséquences par l'ange de l'école, aurait mauvaise grâce à se retrancher derrière la faiblesse du système Thomiste sur l'individuation.

N'est-ce pas contre les mêmes raisonnements que se débattent vainement encore les partisans de la raison impersonnelle ? Le glorieux triomphe remporté par S[t] Thomas dans le moyen-âge sur le panthéisme intellectuel, ce triomphe que la peinture et l'histoire ont maintes fois enregistré (2), se continue de notre temps avec le même éclat, et, devant un succès aussi prolongé, qui ne pardonnerait ou n'oublierait les imperfections de détail, pour ne considérer que le résultat définitivement obtenu ?

(1) *De Anima*, art. 3, sed contra.... *S. cont. Gent.*, lib. II, c. 76, in fine. *De unitate intellectus*, in principio... Subtracta ab omnibus diversitate intellectus, etc., etc.

(2) M. Ernest Renan. *Averroès et l'Averroïsme.*

CHAPITRE VI.

PUISSANCES DE L'AME.

1. Les puissances de l'âme sont-elles identiques à son essence? — 2. De la puissance et de l'acte, suivant la philosophie Péripatéticienne et Thomiste. — 3. Différence des idées attachées par St Thomas et par les Modernes à ces deux expressions. — 4. Méthode recommandée par St Thomas pour distinguer les puissances de l'âme les unes des autres. — 5. Raison de la multiplicité de nos puissances. — 6. Ordre de ces diverses puissances. — 7. De leur sujet; erreur de Platon. — 8. Rapports des puissances avec l'essence de l'âme. — 9. Rapports de ces puissances entre elles. — 10. De leur destinée. — 11. Indépendance philosophique de St Thomas.

Après l'étude de l'âme dans sa nature et dans son union avec le corps, St Thomas, fidèle à sa méthode, entreprend l'examen des facultés, qui tiennent le milieu entre l'essence et les opérations de notre substance spirituelle.

Il serait plus rationnel, dira-t-on, avant de rechercher ce que sont les facultés de l'âme, de connaître leurs opérations; car nous ne sommes assurés de l'existence de nos puissances que par leurs actes, et nous avons besoin de soumettre ces derniers aux procédés de l'analyse pour découvrir la nature même de la force qui nous anime.

Mais, ainsi que nous l'avons observé déjà, St Thomas, qui ne méprisait nullement l'analyse, qui s'en est même servi pour contrôler ses opinions, beaucoup moins rarement qu'on n'a bien voulu le dire, St Thomas tendait surtout à rassembler les matériaux épars de la science, à les coordonner par le moyen d'une vaste synthèse, à formuler, pour en faire la base d'un corps de doctrine, un ensemble de propositions, dont l'enchaînement rigou-

reux contînt la fougue des esprits et les ramenât, s'ils couraient parfois le risque de s'égarer. L'âme et le corps une fois connus, tant en eux-mêmes que dans leurs rapports, l'ordre naturel appelait, pour être examinées et traitées, les facultés, principes immédiats de nos actes.

S[t] Thomas considère d'abord nos puissances dans ce qu'elles ont de commun, et s'avance peu à peu vers les différences qui les séparent.

1. La première question qui le frappe a été soulevée par S[t] Augustin. Il s'agit de savoir si la puissance de l'âme est identique à son essence. Notre saint docteur se souvient d'avoir lu, dans l'ouvrage de S[t] Augustin sur *la Trinité*, quelques paroles d'un sens douteux, qui semblaient résoudre la question d'une manière affirmative. Or, comme le témoignage de S[t] Augustin était fort précieux, à une époque qui professait au plus haut point le respect de l'autorité, S[t] Thomas discute le sens de ces passages. Il est vrai que S[t] Augustin a dit que la pensée, la connaissance et l'amour sont substantiellement dans l'âme (1), et que la mémoire, l'intelligence et la volonté sont une seule vie, un seul esprit, une seule essence (2); mais S[t] Augustin parlait alors de la connaissance et de l'amour que l'âme a d'elle-même, c'est-à-dire, de sa substance ou de son essence, puisque la pensée et l'amour s'identifient avec leur objet, quand l'un et l'autre se portent vers la substance de l'âme; il est donc vrai qu'ils sont tous deux substantiellement dans l'âme. De même la mémoire, l'intelligence et la

(1) *De Trinitate*, lib. IX, c. 4.
(2) Ibid., lib. X, c. 11.

volonté n'existent réellement que parce que l'âme actuellement vivante les nourrit, s'il est permis de le dire, de son être et les pénètre de son essence. Il n'y a pas plusieurs vies et plusieurs essences dans l'âme ; tout ce qu'elle soutient participe donc de la même vie, les facultés, qui sont ses moyens d'action, plus que tout le reste (1). C'est là, sans doute, la pensée de St Augustin. Pourtant un pareil langage déplaît au Docteur Angélique, qui déteste les équivoques par dessus tout. St Thomas aime mieux dire que les puissances de l'âme ne sont pas son essence, en d'autres termes, que nos facultés ne sont pas exactement identiques à notre substance spirituelle. Il en fournit deux raisons : nous concevons l'être, dit-il, sous les deux notions ou d'*existence possible*, ou d'*existence actuelle*. La première correspond à la *puissance*, la seconde correspond à l'*acte*. Or, puisque ces deux notions sont opposées l'une à l'autre, et qu'en même temps elles divisent l'être, ne faut-il pas que ce qu'elles représentent offre le même caractère d'opposition ? Au point de vue de la qualité, l'on ne compare pas, par exemple, la couleur d'un corps avec la saveur d'un autre, ou le son avec le toucher. On ne prend jamais pour terme de comparaison que des choses de même genre. Voilà pourquoi le philosophe de Stagire ramène au même genre la puissance et l'acte, qui dénomment les deux états contraires d'un être. Donc, si l'acte ne compte point parmi les substances, il est impossible que la puissance qui lui est proportionnée jouisse de ce privilége. Mais de toutes les opérations, celle de Dieu est la seule qui soit identique à son essence ; car l'idée d'être infiniment parfait exclut la

(1) *S. I.*, q. LXXVII, art. 1, ad. 1.

composition la plus légère. Par conséquent, le principe secondaire d'action qui est en nous, je veux dire la puissance, ne doit pas être confondue avec la substance même de l'âme (1).

En outre, l'âme humaine est de soi toujours en acte puisqu'elle actualise par son essence ce qu'elle s'adjoint. D'où il suit que si la substance de l'âme exerçait par elle-même et sans intermédiaire les actions qui lui conviennent, elle les exercerait sans la plus petite interruption. Or nous voyons que, dans les composés d'âme et de corps, les opérations qui proviennent de l'énergie interne ne durent pas toujours. L'homme cesse de penser et de vouloir : ce qui n'arriverait sûrement pas si la puissance de l'âme était absolument la même chose que l'essence (2).

2. Nous sommes au moyen-âge et nous parlons la langue d'Aristote. Dans cette langue, bien des mots ont une autre acception que l'acception maintenant usuelle. Si nous jugions de l'acte et de la puissance avec les idées modernes que font naître ces expressions, nous trouverions beaucoup à blâmer dans la psychologie de S[t] Thomas; mais cette critique serait injuste. La puissance, δύναμις dans Aristote, *potentia* dans S[t] Thomas et les scolastiques, c'est la possibilité d'être ou de devenir, c'est la capacité de revêtir telle forme déterminée, c'est la tendance à se réaliser. L'acte, ἐνέργεια, *actus*, c'est l'accomplissement de cette tendance, c'est l'obtention de cette forme, c'est le passage du possible ou du devenir au

(1) Ibid., corp. artic.

(2) *S.*, loco citato... — *De Spirit. creat.*, art. 11. — *De Anima*, art. 12.

réel, à *l'actuel.* Un bloc de marbre est une statue *en puissance ;* en d'autres termes, la statue est *en puissance* dans le bloc de marbre ; elle est *en acte* quand la sculpture a changé ce bloc en la figure préconçue ; c'est alors une véritable, une réelle statue ; auparavant, elle n'existait pas, mais elle pouvait exister. Ces dénominations d'*acte* et de *puissance,* on le sait déjà, s'appliquent aux deux états de la statue, à l'état de possibilité, qui précède la réalisation, à l'état d'actualité, qui résulte de l'achèvement. Ainsi en est-il de nos puissances et de nos actes. Nous ne sentons pas toujours, nous ne pensons pas toujours, nous ne voulons pas toujours ; toutefois nous pouvons sentir, penser et vouloir. D'ordinaire, dans l'état de veille, nous ne sommes pas sans quelqu'un de ces phénomènes ; nous sentons, nous pensons, nous voulons tour à tour.

Dans le premier cas, nos pensées, nos sentiments, nos volontés sont en puissance ou n'existent pas réellement, bien qu'ils puissent se former au premier instant, à la première occasion ; dans le second cas, ils sont effectivement, véritablement, actuellement. De *possibles* ils ont été faits *réels.*

Ces appellations expriment donc les manières d'être de l'âme, et, suivant le nombre de ces manières d'être, suivant les classes que la communauté, l'identité des caractères permet d'en composer, nous disons avec raison que l'âme a *tant* d'actes et de puissances. Si nous expérimentons, par exemple, que tous les mouvements qui naissent en l'âme ne sont que des modifications de plaisir et de peine, des sentiments agréables ou désagréables, nous en conclurons que l'âme n'a qu'une puissance, la sensibilité, c'est-à-dire qu'elle n'est en puissance que pour le mouvement de plaisir et de peine, et qu'il ne se forme

en elle qu'un acte, la sensation (1), ou que la sensation est la seule réalité qui modifie notre substance spirituelle. Supposez qu'outre la sensation nous nous apercevions, à un moment donné, que nous connaissons et nous-mêmes et d'autres êtres ; à la possibilité de la sensation nous joindrons la possibilité de la connaissance, à la possibilité de sentir, celle de connaître, de même qu'à l'acte de sentir se sera surajouté l'acte de connaître.

5. De là sortent deux conséquences qui mettront en lumière la différence des idées attachées par les modernes et par les scolastiques à ces deux expressions. La première, c'est que la *potentia* des scolastiques, la δύναμις d'Aristote, n'est pas incompatible avec la passivité ; qu'il n'y a point de contradiction, pour S[t] Thomas, à proclamer des puissances passives à côté des puissances actives, attendu que la puissance, se rapportant au mode primitif d'un sujet, tantôt se déterminera, se réalisera, s'accomplira d'elle-même, en produisant son acte par sa virtualité propre, et tantôt aura besoin pour être déterminée, réalisée, accomplie, de subir l'action d'une force étrangère (2). N'est-il pas également vrai dans les deux cas, que l'être, en qui commence à se manifester un mode nouveau d'existence, est doué de possibilités, de capacités, de puissances ? Où se trouve la contradiction ? Parce qu'avec nos idées modernes nous mettons l'activité dans la puissance, s'ensuit-il que nous ayons le droit, laissant de côté les explications lumineuses dont les scolastiques, après Aristote, ont entouré ce terme de *puissance*, pour n'exa-

(1) Nous ne considérons en ce moment dans la sensation que le caractère affectif.

(2) S. *I*, q. XXV, art. 1. Duplex est potentia...., etc.

miner que le terme lui-même avec la signification qui l'accompagne de nos jours, de repousser, comme une inconséquence, les puissances passives des docteurs du moyen-âge? D'autre part, on se plaît à répéter que la doctrine de l'acte et de la puissance aboutit à supprimer toute initiative de l'âme, à nier avec la liberté de la volonté, l'*activité que nous manifestons dans l'acquisition de nos connaissances* et la *formation de nos désirs* (1). C'est une erreur et une injustice. La notion de la puissance et de l'acte, telle que nous la recevons des Thomistes, n'est pas le moins du monde inconciliable avec la liberté de l'homme et son activité. Car ni Aristote, ni S[t] Thomas, ni la foule des scolastiques, n'ont jamais prétendu que nulle puissance ne pouvait être, dans aucune circonstance, le principe même de sa détermination, ou la cause de son acte et de son passage du possible au réel. Pour tout dire, enfin, S[t] Thomas et ses disciples n'ont jamais confondu *possible* et *passif*.

La seconde conséquence, c'est que l'*acte* des scolastiques est supérieur à la *puissance,* comme ils l'entendaient, supérieur en être d'abord, puisque l'acte est identique à ce qui est et la puissance à ce qui peut être, supérieur en perfection, puisque le développement ou le perfectionnement d'un sujet dépend du développement et du perfectionnement de son être, et que ce sujet se développe et se perfectionne lorsqu'à la simple possibilité d'exister succède l'existence réelle (2).

(1) WADINGTON-KASTUS. *Psychologie d'Aristote,* IIe partie, chap. 6.

(2) Alia est actio manens in ipso agente.... et hujusmodi actio est perfectio... *S. I-II,* q. III, art. 2. — *De Veritate,* q. XIV, art. 3. — *De Potentia,* q. III, art. 15.

Ces propositions offrent un sens excellent à qui les entend bien ; quoiqu'elles marquent entre l'acte et la puissance des rapports exactement contraires à ceux que nous concevons aujourd'hui entre ces deux termes, nous nous garderons, si nos voulons être justes, d'incriminer sur ce point la doctrine d'Aristote et celle de St Thomas, parce que nous savons que cette opposition d'idées provient uniquement d'un changement accidentel dans l'acception de quelques paroles, et si nous attaquons le système Péripatéticien et Thomiste des facultés de l'âme, ce ne sera pas en tournant contre lui, du moins sans formuler de très-grandes réserves, la distinction métaphysique de la puissance et de l'acte.

St Thomas se pose ensuite la question de la distinction à établir entre les puissances ou facultés de l'âme. On voudra bien se rappeler que, le premier des scolastiques, notre saint docteur les a classées méthodiquement. Si la théorie qu'il nous a laissée paraît à certains égards incomplète, qu'on n'oublie pas qu'il vivait dans un siècle où la témérité, la hardiesse et la subtilité des esprits dédaignaient la seule méthode à l'aide de laquelle on avance sans crainte d'erreur dans la voie des découvertes, et malgré l'usage trop restreint qu'il a fait de l'analyce, on lui saura gré d'avoir recouru tant de fois à la conscience, ainsi que nous avons pu le constater déjà dans sa lutte contre Platon et contre l'école d'Averroès.

4. La manière dont il aborde la nouvelle question ne déplairait point aux philosophes modernes. Si l'on consulte l'ordre chronologique, la faculté se présente avant l'opération, puiqu'il est naturel que le principe d'une chose

lui soit antérieur (1). Cependant la raison nous force à reconnaître que, dans les relations naturelles de la puissance et de l'acte, la priorité d'importance et de but appartient nécessairement au dernier. L'acte est la fin de la puissance, sa raison d'être et même son perfectionnement; car une puissance d'abord indéterminée gagne notablement en être, lorsqu'elle fait succéder l'opération à l'inertie ; la puissance a donc été créée pour l'action. Veut-on connaître s'il existe dans une âme quelque diversité de puissances ou de facultés ? qu'on examine la nature de ses opérations ; on y trouvera certainement les caractères divers des facultés elles-mêmes (2).

Voici donc clairement indiquée la méthode qui doit présider non-seulement à l'étude, mais encore à la classification des puissances de l'âme. C'est la même méthode que nos philosophes modernes exaltent unanimement. Quelques-uns même s'en glorifient comme d'une invention de notre époque ; il serait plus juste d'en remercier St Thomas, ou plutôt Aristote, de qui l'a reçue le moyen-âge.

Mais, demandera-t-on, par quels procédés discernerons-nous les différences souvent peu sensibles de nos opérations ? Par leurs objets, répond St Thomas ; c'est l'objet qui spécifie, qui détermine, qui distingue l'action (3). Cette détermination a lieu de deux manières : à l'égard de la puissance passive, l'objet joue le rôle d'un moteur. L'agitation d'un corps bruyant, par le mouvement qu'elle

(1) In uno et eodem quod exit de potentia ad actum..., etc. *S. I*, q. III, art. 1.

(2) *S. I.* q. LXXVII, art. 3.

(3) Secundum ordinem objectorum est ordo potentiarum... etc. *S. cont. Gent.* lib. I, c. 20. Vide cap. 47 et 48.

imprime à l'oreille, est le principe externe de l'acte d'ouïr ; la lumière d'une étoile impressionne les nerfs optiques, et cause ainsi la vision. A l'égard de la puissance active, l'objet est la matière sur laquelle s'exerce l'activité de la puissance ; il est en même temps la fin de ses opérations. Ainsi l'objet de la puissance nutritive, c'est l'entretien et la conservation du corps par le moyen de l'aliment. Mais l'action tire son espèce de son principe et de son terme ; partout où le terme varie, l'action varie pareillement, comme, par exemple, si de l'entretien ou de l'accroissement d'un corps animé l'on passe à la génération d'un autre corps ; de même, quand le principe change, l'opération n'est plus la même ; d'où l'on voit manifestement qu'à la diversité des actes et de leur objet est liée la diversité des puissances (1).

A ce sujet, S[t] Thomas émet une observation qu'il ne faut pas perdre de vue : c'est que cette diversité des objets doit être dans tous les cas relative à la faculté (2). Prenons pour exemple le sens de la vue. Ce sens perçoit la lumière et les couleurs : par conséquent, partout où brillera la lumière, partout où reluiront les couleurs, la vue les saisira infailliblement, pourvu toutefois que ce rayonnement de la lumière ou des couleurs ne s'éteigne pas tout à fait en traversant le milieu qui s'épare de l'œil les objets lumineux ou colorés ; mais il est indifférent à la vue que les couleurs soient posées sur une table ou sur un mur, que la lumière s'échappe du soleil ou d'un charbon embrasé. Ces différences dans les corps colorés ou lumineux ne touchent point à l'objet même de l'opération

(1) *S. cont. Gent.*, lib. I, c. 77.

(2) Est unitas potentiæ et habitus consideranda..... etc. *S. I*, q. I, art. 3.

visuelle. Ainsi tout ce qui se joint accidentellement à l'objet d'une faculté quelconque reste étranger à l'opération de cette faculté, et, pour tout dire en peu de mots, les puissances de l'âme ne sont distinguées entre elles que par les différences essentielles à leur objet direct et immédiat (1).

On comprend par là que des objets contraires soient cependant du domaine de la même puissance, que le blanc et le noir, par exemple, qui sont deux couleurs diamétralement opposées, soient l'un et l'autre perçus par l'œil, puisque ce n'est pas l'opposition qui frappe, dans le blanc et le noir, l'organe de la vision, mais la couleur blanche d'une part et la couleur noire de l'autre; grâce à cette propriété commune, à cette unité d'aspect, qui résulte de leur couleur, le blanc et le noir sont tous deux au même titre saisissables par le même sens (2).

Nous ne quitterons point cette question, dont la solution sert de base à la théorie Thomiste des facultés de l'âme, sans remarquer attentivement avec St Thomas, que plus on s'élève, si l'on peut parler de la sorte, dans la hiérarchie des facultés, plus l'empire de ces facultés acquiert d'étendue; l'appétit sensitif est entraîné seulement par les choses matérielles; l'appétit raisonnable ou la volonté, qui peut poursuivre les choses sensibles, consentir ou résister à leur séduction, peut aussi s'attacher aux idées abstraites, comme à celle du devoir, et aux plaisirs impérissables. Cela tient à ce que l'objet de la volonté doit être considéré d'un point de vue plus général que celui de l'appétit sensitif : cette dernière puissance est

(1) Proprie illud assignatur objectum alicujus potentiæ..... etc. *S. I*, q. I, art. 7.

(2) *S. I*, q. LXXVII, art. 3 ad. 2.

mue par le plaisir matériel ; la volonté se laisse conduire par l'amour du bien, qui renferme, outre les satisfactions des sens, des jouissances immatérielles (1).

5. On sera peut-être curieux de savoir pour quel motif l'homme a été doué de plusieurs facultés. Nous avons dit que ce genre de questions a été pour la première fois sérieusement étudié par le Docteur Angélique. St Thomas, en effet, n'aurait pu le négliger, sans se priver du seul moyen, en rapport avec sa méthode, d'unir la science de l'âme à la théodicée. Prétendrait-on d'ailleurs que ces questions ne permettent que des conjectures plus ou moins probables : nous ferons observer qu'il n'entrait pas dans le plan du saint docteur d'interdire l'accès de sa doctrine aux hypothèses judicieuses, quand ces hypothèses sont justifiées par un intérêt considérable, et qu'elles concordent d'ailleurs avec les leçons de la foi.

L'âme humaine a été, non pas exilée, mais placée aux frontières du monde spirituel, et mise en communication immédiate avec les substances matérielles (2). L'homme unit donc deux portions de cet immense univers, dont il est lui-même un abrégé (3). Comme toute créature intelligente, il aspire au bonheur ; or, pour un être raisonnable, le bonheur est tout entier dans le perfectionnement de sa raison et de sa volonté par l'amour et la possession de la vérité ; la vérité cause, en effet, des voluptés si chastes et si pures, que nous croyons avoir assez fait pour les substances immatérielles, quand nous

(1) Nihil prohibet inferiores potentias..... etc. *S. I*, q. I, art. 3.
(2) Anima constituta est... etc... Opusc. *De pluralit. formarum.*
(3) Homo dicitur minor mundus... etc. *S. I*, q. XCI, art. 1.

leur avons donné d'aimer la vérité sans efforts et de la contempler sans nuages. Dans ces aspirations au bien, dans ce développement de l'être, l'inégalité règne entre les diverses substances. Les plus imparfaites sont bornées à un petit nombre de mouvements et n'atteignent qu'une faible parcelle du bien. Viennent ensuite celles dont les mouvements sont plus multipliés, et qui, grâce à cette fréquence d'opérations, parviennent peu à peu à la véritable perfection. Au-dessus d'elles sont les substances, auxquelles quelques actions à peine suffisent pour se procurer un bonheur complet (1). Celles-là enfin surpassent toutes les autres, qui d'elles-mêmes, sans aucun mouvement, sans aucun effort, jouissent de la perfection suprême. Or il n'est que Dieu qui puisse se glorifier de cette dernière prérogative ; voilà pourquoi les facultés sont étrangères à son essence, et tous les philosophes sont d'accord pour établir sa nature dans une pensée unique, dans un acte ineffable d'entendement. La substance angélique se développe et tend au bien par deux puissances seulement, l'entendement et la volonté. Audessous d'elle se trouve l'homme, qui s'excite sans cesse vers le bien parfait ou la béatitude. Mais moins heureux que l'ange, parce qu'il occupe une place inférieure dans le plan de la création, il est contraint de faire concourir à cette poursuite du bien un plus grand nombre de puissances (2). Ainsi le rang que nous tenons parmi les substances intellectuelles est la seule cause de la multiplicité de nos facultés, et conséquemment de nos opérations. Si les mouvements des animaux sont plus bor-

(1) *S. I*, q. LXXVII, art. 2.

(2) Ibid...... *Quæst. disput.*, q. III, art. 11. — *S. cont. Gent.*, lib. II, c. 68.

nés et leurs fonctions moins nombreuses, c'est, comme le dit St Thomas, qu'ils sont à peine capables de jouissances fugitives et matérielles. Loin de récriminer contre la divine sagesse à cause de la multitude des opérations auxquelles elle a plié l'activité de notre âme, bénissons-la plutôt de nous avoir fixé le but de notre destinée dans l'acquisition du bien essentiel, c'est-à-dire, d'elle-même, quelque peine qu'il nous en coûte et quelques actions qui nous soient prescrites.

Ces hautes considérations, auxquelles se plaît le génie chrétien, ne déparent pas, il nous semble, une psychologie.

L'homme oublie trop souvent de plier au conseil de Dieu les facultés dont il dispose, et de rechercher leur destination naturelle. L'étude de l'âme n'est pas seulement une investigation froide, sèche et inutile de nos moyens de connaître ; elle est encore la science des raisons profondes qui ont présidé à notre constitution psychologique. De tels tableaux reposent l'esprit au sortir de raisonnements abstraits, et, jusque dans l'aridité des discours de l'école, l'argumentation de St Thomas reporte pieusement nos regards vers le sublime exemplaire à l'image duquel nous avons été créés. Le philosophe d'ailleurs ne fait jamais défaut ; on le retrouve partout avec la même sûreté de jugement, la même lucidité de vues, la même inflexibilité de déductions, la même rigueur de méthode.

6. Reprenons avec lui l'examen des questions qui sont communes à toutes les facultés de l'âme. Et d'abord quel est l'ordre suivant lequel on peut les envisager? On peut constater, répond St Thomas, parmi nos facultés un

ordre de dépendance et une subordination d'objets (1). L'ordre de dépendance est double ; il y a un ordre d'importance et de supériorité, et un ordre de développement naturel. D'après l'ordre de supériorité, les puissances intellectuelles l'emportent sur les puissances sensitives, dont elles dirigent les mouvements, et les puissances sensitives l'emportent à leur tour sur les puissances végétatives. D'après l'ordre de développement, les puissances végétatives sont les premières ; puis viennent les sensitives, puis les intellectuelles. Enfin il existe entre quelques facultés sensitives une subordination d'objets, suivant laquelle la vue, qui embrasse également les corps supérieurs et inférieurs, mérite la première place ; après elle, l'ouïe, dont l'objet propre ou le son provient d'un ébranlement dans l'air ; enfin, l'odorat, rangé après l'ouïe, parce que l'air est naturellement antérieur à la mixtion des éléments, à laquelle est subordonnée l'odeur.

7. Mais, quel que soit l'ordre dans lequel on nomme les facultés de l'âme, qu'on se garde bien, ajoute St Thomas, de donner à toutes pour unique sujet notre principe formel (2). Il en est qui subsistent à la fois par le corps et par l'âme ; les sens, par exemple, qui n'opèrent jamais sans l'organe corporel, résident, comme dans leur sujet, tant dans les organes que dans l'âme sensitive. Ce fut l'erreur de Platon d'avoir fait indépendantes de la matière les modifications sensibles, en niant la nécessité du corps pour l'exercice immédiat des actions des sens. St Augustin, dont l'âme élevée sympathisait par plus d'un côté avec le philosophe grec, a paru favoriser l'opi-

(1) *S. I*, q. LXXVII, art. 4.
(2) *S. I*, q. LXXVII, art. 5.

nion Platonicienne quand il a dit qu'il y avait certaines choses que l'âme sentait par le moyen du corps et d'autres qu'elle sentait même sans le corps. S[t] Thomas répond que, si l'on veut parler de l'objet qui occasionne la sensation, il est vrai que cet objet est souvent extérieur à notre corps, qu'il existe ailleurs qu'en nous, et, suivant cette signification, on doit accorder qu'il y a des choses que nous sentons sans le corps. Ainsi la tristesse et la joie, qui proviennent d'une réflexion morale, par exemple, n'ont point leur cause dans le corps, et le sentiment qu'a l'âme de ces deux affections, elle ne le rapporte point à l'élément matériel de notre être comme à l'objet qui l'a occasionné. En réservant cette signification, il est absolument faux que le phénomène sensible ait lieu sans l'action des organes. L'âme ne sent jamais qu'avec le corps et par le corps, et puisque la sensation requiert le jeu des organes, nous devons dire que les facultés de l'âme sensitive ont pour sujet le corps et l'âme à la fois, c'est-à-dire le *composé d'âme et de corps*. A plus forte raison les facultés de l'âme végétative, qui sont avec le corps dans le commerce le plus étroit, doivent-elles appartenir en même temps aux deux parties de notre être.

N'est-il pas à craindre que ces propositions du saint docteur n'effarouchent quelques esprits trop chatouilleux et trop prompts à s'alarmer? Mais de ce que le Docteur Angélique bat en brèche un faux système, qui fait de l'homme un pur esprit, il ne s'ensuit pas qu'il souscrive à la philosophie matérialiste. A-t-on, par hasard, épuisé la liste des facultés de l'âme, quand on a nommé les sens et les puissances végétatives? S[t] Thomas en jugeait autrement. Au-dessus des modifications sensibles, il avait observé et analysé des phénomènes d'une autre

espèce. Plusieurs fois nous l'avons entendu formuler ses convictions. Les facultés intellectuelles sont unies au corps, parce qu'elles sont inhérentes à l'essence de l'âme, et que cette dernière est la forme substantielle du corps. Mais leur jeu est indépendant des organes, leurs opérations détachées de la matière, et leur caractère tout spirituel accuse un sujet de même nature, où n'entre par conséquent rien de corporel. C'est donc dans l'âme seule que résident ces facultés (1).

Certes, un tel langage n'est pas celui du sensualisme; l'école de Condillac, d'Helvétius et de Saint-Lambert serait peu flattée de cette parenté avec St Thomas, s'il lui fallait abdiquer ses doctrines pour celle du Docteur Angélique. Serait-on peut-être sensualiste pour avoir concédé à l'âme l'usage des sens? Il y a sans doute pour l'homme un orgueil, en apparence sublime, en réalité bien sot, à se retrancher dans sa partie intellectuelle, à s'isoler du monde matériel, à vivre ainsi de pensée et à dédaigner comme étrangère l'autre partie de nous-même; il n'y a là ni vérité, ni raison; il y a même imprévoyance et danger terrible, puisque, si l'intelligence est tout l'homme, nous ne sommes plus responsables des opérations des sens, et l'on prouverait sans trop de peine, ainsi que nous l'avons dit déjà, qu'un spiritualisme outré conduit sûrement au matérialisme par un mysticisme intempérant. Ainsi la théorie de St Thomas sur le sujet des puissances de l'âme n'est pas le moins du monde entachée de sensualisme, et quand la philosophie de la sensation glanerait dans les écrits de ce grand saint quelques expressions, au premier abord

(1) *S.*, loco citato.

hasardées, elle aurait mauvaise grâce à se targuer de ce léger avantage, en présence des déclarations si résolument contraires de l'ange de l'école.

8. Écoutons-le marquer encore plus profondément les rapports des puissances et de leur sujet. On demande si les facultés de l'âme émanent de son essence. Loin d'être frivole, ainsi qu'on l'a cru (1), cette question intéresse autant que la précédente, dont elle est un corollaire. Elle est surtout dirigée contre ceux qui seraient tentés de chercher dans le corps l'origine de nos puissances ou de les assimiler à des collections de phénomènes, c'est-à-dire à des modifications passagères, à de simples affections.

St Thomas a déjà montré que l'homme possède plusieurs puissances. Ces puissances sont en nous, mais non pas comme notre essence ; elles sont des *accidents*. Or la forme accidentelle diffère selon deux rapports de la forme substantielle. D'abord celle-ci donne l'être simple, tandis que la première n'ajoute au sujet existant déjà qu'une pure modification. On sait d'ailleurs que la forme substantielle fait office de cause et de principe générateur à l'égard de la forme accidentelle. En second lieu, la matière, étant inférieure par sa nature à la forme substantielle, existe en vue de celle-ci, tandis que la forme accidentelle est destinée à compléter, à perfectionner la matière. Donc, puisque nos puissances sont des formes accidentelles, puisque leur sujet n'est autre que l'âme elle-même, ou que le composé dont l'être et la vie découle du principe formel, il est manifeste que nos facultés, subissant en ceci la loi des accidents, sont en-

(1) M. Hauréau, *De la Philosophie scolastique*, chap. 20.

gendrées par notre âme, dérivent de son essence et subsistent en elle sans la diviser.

Que conclure de ces paroles du saint docteur? Que les puissances de l'âme sont en nous l'œuvre de la nature; que les rabaisser à l'état de phénomènes, c'est les dégrader, c'est nier l'âme ou vouloir, contre ce qu'a démontré St Thomas, que l'essence de l'âme soit un principe immédiat d'opération; enfin, que les transformer en simples habitudes, c'est supposer déjà des efforts, des actes, un exercice qui n'est possible qu'avec la puissance elle-même; les habitudes s'acquièrent par des actions réitérées, au lieu que les facultés sont innées, quoique d'ailleurs nous les concevions, en qualité de facultés, comme résultant de l'énergie et de la vertu substantielle.

Mais comme St Thomas pourrait être accusé d'avoir lui-même dégradé les puissances de l'âme, en les appelant des accidents, disons que ce mot d'*accident*, quand il s'agit de nos puissances, doit être entendu de propriétés naturelles, qui découlent des principes essentiels de l'espèce. Il n'y a que deux genres d'êtres, les substances et les accidents; les facultés sont des accidents, en tant qu'elles ne subsistent pas d'elles-mêmes; mais elles découlent nécessairement des principes constitutifs de notre substance (1).

9. Désire-t-on apprendre quel est l'ordre qui préside à cette émanation, à cette dérivation des facultés de l'âme? St Thomas nous le dira; que l'on réfléchisse seulement à l'importance relative de l'âme et de ses puissances. Évidemment les facultés ne sont pas la fin, le but,

(1) S., loco citato, art. 6.

la raison d'être de l'âme; il serait absurde de rechercher dans les formes accidentelles la raison de la substance qui les actualise; l'imparfait est pour le parfait, comme le moins est pour le plus, et le serviteur pour le maître. Suivant ce principe, les facultés les plus nobles devront attirer à soi les puissances inférieures et servir de but à leurs opérations. C'est précisément ce que nous voyons dans l'âme. Les sens nous ont été donnés en vue de l'intelligence, et non l'intelligence en vue des sens. Pareillement, les facultés sensitives rendent raison des puissances végétatives. Or, comme dans toute combinaison la fin est proprement ce qui fait choisir les moyens, on a le droit d'affirmer que dans l'âme humaine, sujet et principe commun de toutes les facultés, les sens et les puissances végétatives procèdent de l'intelligence, puisque ni les sens ni les autres facultés ne seraient point sans l'entendement. En outre, dans les facultés sensitives brille un faible reflet de la lumière intellectuelle, comme si cette lumière, s'échappant d'abord de l'âme par l'intelligence, s'insinuait, au sortir de cette première faculté, dans les replis matériels de nos organes, et perdait par ce mélange avec le corps sa pureté native; l'intelligence serait ainsi le principe secondaire des puissances sensitives. Enfin, S[t] Thomas mentionne cet ordre de génération de nos facultés, d'après lequel les forces les plus engagées dans la matière, les puissances organiques, préparent les puissances sensitives, et celles-ci les puissances intellectuelles. Ainsi les facultés semblent naître les unes des autres, et l'être substantiel, la vie essentielle de l'âme ne s'infiltre en quelque façon jusque dans les plus éloignées que par l'intermédiaire des plus voisines (1).

(1) *S.*, Ibid., art. 7.

L'accident, dira-t-on, ne peut être le principe de l'accident. S[t] Thomas accorde que l'accident ne peut causer par sa vertu propre un autre accident, que tout l'être du composé vient originairement de la substance; cependant, dit-il, il n'est pas moins certain que la quantité d'un objet matériel, par exemple, est antérieure logiquement aux autres accidents et même qu'elle les supporte, attendu que le sujet ne les reçoit que par son intermédiaire. Ainsi les corps ne seraient pas colorés, si leur surface ou leur étendue ne permettait aux couleurs de s'y appliquer. Par le même motif, il n'y aurait point dans l'homme de perceptions sensibles, si préalablement l'on ne concevait la lumière de l'intelligence, comme se répandant jusque sur les sens (1).

D'un autre côté, nous concevons très-bien que les facultés les plus imparfaites soient en quelque sorte le sujet des puissances principales. On sent qu'il s'agit ici d'un ordre de raison, suivant lequel l'homme est animal avant d'être raisonnable; l'intelligence ne lui advient qu'à la condition d'avoir été disposé à la recevoir par une âme sensitive, que l'entendement présuppose conséquemment, de même que la saveur, qualité matérielle, présuppose la quantité (2).

Tels sont les rapports signalés par S[t] Thomas entre les facultés de l'âme. On jugera peut-être ces considérations puériles, et pourtant tout ce qu'on dit de nos jours sur l'ordre chronolgique du développement de nos facultés, sur leurs relations mutuelles, sur le degré de leur élévation, n'a pas une autre base que ces études profondes, que ces

(1) *De Spirit. creat.*, art. 11. — *De Anima*, art. 13. — *S. I*, q. LVII, art. 4.

(2) *De Anima*, art. 13, ad. 7.

enseignements détaillés, que ces traités vraiment complets des docteurs scolastiques, de S[t] Thomas en particulier, où rien n'est oublié, rien n'est passé sous silence, où rien ne semble indigne de l'attention du véritable philosophe.

10. Avec le même esprit de circonspection, le saint docteur n'abandonne pas ce sujet des facultés en général, sans examiner si toutes nos puissances persistent après la séparation de l'âme et du corps. A la manière dont est formulée la question, la conclusion n'est pas douteuse. Puisque l'être de l'accident ne se distingue point de l'être du sujet, tant que ce dernier vivra, l'accident participera de sa vie; du moment, au contraire, où l'existence fera défaut à la substance, l'accident s'évanouira lui-même, comme ces plantes parasites qui, vivant d'un être emprunté, sèchent et meurent avec l'arbre qui les nourrissait. En raisonnant d'après cette règle, on s'aperçoit que toutes nos facultés ne survivront point à la dissolution du corps; car toutes n'ont pas l'âme seule pour sujet. Les puissances végétatives et les sensitives, qui résident à la fois dans l'âme et dans le corps, ont besoin, pour exister, de l'union des deux substances; la corruption de la substance matérielle, qui ne va jamais sans sa désunion d'avec la substance spirituelle, met donc un terme aux opérations qui s'exécutaient par le concours des deux substances, et par suite anéantit les principes de ces opérations, c'est-à-dire les facultés elles-mêmes. Seules, l'intelligence et la volonté, qui ne sont point assujetties à la matière, sont à l'abri des effets qui se produisent dans l'élément matériel, des altérations qui le dégradent, des mouvements qui l'agitent, des boulever-

sements qui le décomposent. Elles auront par conséquent le sort de leur sujet ou de l'âme, et quand cette dernière prendra son vol vers le lieu des esprits, elle emportera ses facultés supérieures, inséparablement liées à sa destinée (1).

On s'attend bien à ce que cette conclusion de S[t] Thomas ne réunisse pas tous les suffrages. Les Platoniciens, qui avaient élevé les facultés sensitives à la dignité de puissances indépendantes de la matière, l'ont rejetée au nom de leurs principes. D'autres, plus audacieux encore, ont voulu que l'âme humaine, après la destruction du corps, non-seulement conservât ses facultés sensitives, mais continuât d'éprouver les modifications que nous devons à nos sens (2). Nous n'insisterons pas sur la fausseté de ces opinions ; elles tombent d'elles-mêmes aux yeux de l'observateur expérimenté, qui sait découvrir par le moyen de l'analyse la part de l'âme et la part du corps dans les phénomènes sensibles, et S[t] Thomas s'en remet à la conscience pour achever l'œuvre du raisonnement.

11. Il faut le répéter souvent, parce que plus on lit ce grand docteur, plus on se confirme dans cette opinion : l'étude de l'âme par la conscience n'est pas le moins du monde dédaignée par S[t] Thomas ; il la pratique souvent, il étaie presque toujours son raisonnement des données du sens intime ou de l'observation intérieure. La conscience et la raison lui sont au même titre garantes de la vérité, quoique la nature de ses grands traités laisse plus apparaître l'ouvrage de la raison. L'autorité, souverain

(1) *S. I*, q. LXXVII, art. 8.
(2) *De Anima*, art. 19.

arbitre dans les choses de foi, reste profondément vénérée par l'école Thomiste, même dans les sujets philosophiques ; mais, après tout, on n'accepte ses décisions que sous bénéfice d'inventaire. Autant, d'ailleurs, S[t] Thomas respecte les hommes dont il admire les lumières et le savoir, autant il se préoccupe peu des autorités usurpées ou contestables. Qu'on ne lui objecte pas le sentiment d'un auteur obscur ou douteux ; un pareil sentiment, destitué de preuves, ne vaut même pas la peine d'être discuté. Dans la question qu'il traitait tout à l'heure, on opposait à ses raisonnements un passage du *Livre de l'esprit et de l'âme,* attribué faussement à S[t] Augustin, passage dans lequel il est dit que l'âme, en se séparant du corps, emporte avec elle le sentiment et l'imagination.

S[t] Thomas consacre une ligne à mettre en lumière le sens probable de ce passage, se contentant d'ajouter que cet ouvrage est un de ceux que rien ne recommande et qui ne méritent pas d'arrêter la raison (1).

Ainsi, c'est toujours à la raison qu'en appelle définitivement ce grand docteur, qu'on a peint jadis comme un des plus fougueux apologistes de l'autorité, même en philosophie. C'est à l'évidence individuelle, au *moi*, à la conscience seule qu'il reconnaît le droit de prononcer en dernier ressort sur les vérités purement naturelles. Nous aurons le temps d'apercevoir plusieurs fois cette indépendance de notre docteur au milieu des autorités qu'il interprète ou qu'il combat, et son attention permanente à sauvegarder partout les droits de la raison.

(1) *S. I,* q. LXXVII, art. 8 ad. 1.

CHAPITRE VII.

THÉORIE DES FACULTÉS DE L'AME.

1. Division générale de l'âme. — 2. Théorie des facultés de l'âme humaine. — 3. Ordre des êtres vivants.

L'homme n'est pas le seul être vivant ; dans d'autres espèces, nous découvrons, sans grands efforts, soit le mouvement vital, soit le sentiment, qui témoignent de la présence de la vie, et nul n'a la vie, dit St Thomas, que par la vertu de l'âme (1). Mais en même temps que nous discernons dans l'espèce humaine et les autres espèces cette propriété commune du mouvement vital ou du sentiment, nous sommes frappés des inégalités plus ou moins considérables qui existent entre elles. Les unes ne vont pas au delà de la nutrition et de l'accroissement ; d'autres y joignent la sensibilité ; dans quelques autres intervient le pouvoir de changer de place. Ces différences dans les opérations attestent la diversité des principes qui les causent. Comment analyser ces différences avec assez de pénétration pour être sûr de ne rien omettre ? Nous ne connaissons les puissances que par leurs actes, et les mouvements des êtres ne nous instruisent de la nature de leurs principes, qu'autant que nous leur arrachons nous-mêmes ce secret par une investigation patiente et laborieuse.

(1) Manifestum est id quo vivit corpus animam esse....... *De Anima*, art. 1.

1. Le procédé du Docteur Angélique est aussi simple que légitime ; c'est encore l'observation, aidée de la comparaison. Tous les phénomènes qui naissent dans l'âme ont cela de commun, qu'ils échappent de près ou de loin aux conditions de la matière, conditions qui se résolvent dans l'inertie. Cette propriété les classe déjà bien au dessus des objets inorganiques, comme la pierre, la terre, l'eau. Donc, suivant que les phénomènes en question diffèrent et s'éloignent plus ou moins de la matière, l'âme, source et sujet de ces mouvements, monte ou descend dans l'échelle des êtres (1). Voulons-nous connaître la hiérarchie des âmes ou des principes formels qui animent les différentes espèces ? comparons les effets produits par ces principes avec les mouvements de la nature matérielle. De cette comparaison nous conclurons le nombre des principes formels aussi bien que le rang et la dignité de chacun d'eux. C'est là l'ingénieuse mesure appliquée par S[t] Thomas à la distinction des âmes.

Or, continue le saint docteur, il existe une opération de l'âme qui surpasse infiniment la nature matérielle, en ce qu'elle s'appartient, pour ainsi dire, et qu'elle ne dépend, dans son exercice, d'aucun organe corporel. On l'appelle tantôt *conception,* tantôt *volonté,* selon qu'elle est une simple appréhension ou bien un élan de l'âme.

Vient ensuite une autre opération moins élevée que l'action intellectuelle, puisqu'elle s'exerce par un organe corporel, mais qui n'a pas cependant lieu par la vertu des qualités des corps : on lui donne le nom d'*opération sensitive*. Les qualités des corps, comme le chaud, le froid, le sec, l'humide, sont indispensables, il est vrai,

(1) *De Anima,* art. 13. — *Quæstiones disputatæ,* q. III, art. 11.

pour la formation des sensations, en ce qu'elles tempèrent et disposent les organes, de façon à ce que nous sentions également par eux tout ce qui affecte nos sens; mais l'âme sensitive ne se sert d'aucune qualité corporelle pour l'exercice immédiat de ses opérations.

Enfin, la troisième espèce d'opération, dont l'âme est le principe, réclame non-seulement l'usage d'un organe corporel, mais l'intermédiaire d'une qualité corporelle. Telle est l'opération de l'âme végétative : la digestion, par exemple, s'accomplit par l'action de la chaleur. Cette dernière opération l'emporte sur l'agitation de la matière inanimée, parce que celle-ci n'arrive que par l'influence d'un principe extérieur, et que le corps soumis à cette influence n'en est qu'extérieurement modifié, tandis que les opérations de l'âme végétative sont l'effet d'une cause intérieure, agissant intérieurement sur le corps (1).

Ces trois opérations sont des opérations de vie, puisque nous appelons vivre avoir en soi-même une puissance de se mouvoir. Or c'est par l'âme que nous vivons, c'est par elle que nos actes sont des actes de vie. Il y a donc trois espèces d'âmes, l'âme intelligente, l'âme sensitive et l'âme végétative. Une seule suffit pour infuser la vie dans un être. Par conséquent, il y a trois genres d'êtres vivants ou animés, ceux qui pensent, ceux qui sentent et ceux qui se nourrissent. Le premier caractère n'est jamais séparé des deux autres, ni le second du troisième. St Thomas a assimilé plus haut à une série de figures géométriques la série des âmes de divers ordres. Or les figures géométriques, à mesure qu'on les agrandit par une nouvelle addition, augmentent en étendue

(1) S. *I*, q. LXXVIII, art. 1.

sans perdre ce qu'elles avaient déjà. Le quadrilatère contient le triangle en même temps qu'il le dépasse ; il est lui-même compris dans une figure à cinq côtés. De même, dans la série des âmes unies à des corps, le terme supérieur ne va point sans le terme inférieur ; l'intelligence embrasse dans sa vertu le pouvoir d'exécuter les fonctions de la vie sensitive, et la sensibilité, d'autre part, implique la puissance de nutrition. Ainsi, puisque l'âme de l'homme enferme dans sa riche virtualité les âmes de l'animal et de la plante, St Thomas étudiera successivement les caractères essentiels de ces trois espèces.

2. Mais avant d'entreprendre sur chacune d'elles un examen détaillé, le Docteur Angélique fixe le nombre des facultés qui l'aideront à connaître leur sujet. Il a dit précédemment que l'homme a reçu plusieurs puissances pour ne pas faillir à sa fin. Comment distinguer ces puissances les unes des autres? Par leurs actes, puisque de la différence des actes on remonte logiquement à celle des facultés. Et comment distinguer les actes? Par les objets, puisque l'objet est le terme et le but de toute opération. St Thomas est donc conduit, par l'observation des différences entre les objets, à la distinction des facultés. Or il range dans trois catégories les objets de nos opérations (1).

La première ne comprend que le corps uni à notre âme. On appelle *puissances végétatives* les facultés qui se rapportent à cet objet particulier ; les forces végétatives n'agissent effectivement que sur l'élément matériel que vivifie l'âme dont elles découlent.

(1) *S.*, loco citato.

La seconde catégorie s'étend à tous les objets sensibles, et non plus seulement au composé substantiel d'âme et de corps.

Enfin, la troisième catégorie, qui est la plus étendue, enferme absolument tous les êtres, soit animés, soit inanimés, soit sensibles, soit spirituels.

Au dernier ordre d'objets sont proportionnées des puissances que l'on nomme *intellectuelles*. Les facultés *sensitives* et les facultés *intellectuelles* ne sont pas, à l'égard de leurs objets, dans la même relation que les facultés *végétatives*. Celles-ci communiquent immédiatement avec le terme de leurs opérations, c'est-à-dire avec le sujet qu'elles meuvent et qu'elles entretiennent. Mais ni la sensibilité, ni l'intelligence ne touchent, pour ainsi parler, l'une les objets sensibles, l'autre les objets intellectuels; or un agent quelconque n'a de prise sur l'objet de ses opérations qu'autant qu'il est en communication avec lui. Cette communication des puissances sensitives et des puissances intellectuelles avec leur objet s'effectue de deux manières. Tantôt ce dernier se peint dans l'âme par une *image* ou une *représentation* exacte, et vit, pour ainsi dire, en elle, grâce à cette ressemblance ; dans ce cas, si l'objet appartient à la catégorie des êtres la moins générale, aux choses matérielles, c'est la sensibilité qui l'atteint et nous le fait connaître; s'il appartient à la classe la plus générale, il est perçu par l'entendement, dont l'action sur la nature n'est resserrée dans aucune limite, soit de lieu, soit de temps, et nous fait concevoir l'être sous une forme universelle. Tantôt l'objet connu de ces deux manières plaît à l'âme, la séduit et l'attire. De là deux autres genres de facultés, les facultés *appétitives* et la faculté de *locomotion*. La puissance appétitive

exprime le rapport de l'âme à l'objet envisagé comme la fin ou la cause finale de l'opération ; la force de locomotion indique cet élan et ce mouvement, par lequel l'homme se porte vers son objet comme vers le terme de son action. Ainsi l'âme humaine, en qui se résument toutes les âmes, possède en tout cinq facultés générales : la faculté *végétative (vegetativa)*, la faculté *sensitive (sensitiva)*, la faculté *intellective (intellectiva)*, l'*appétit* ou faculté *appétitive (appetitiva)* et la *locomotion (motiva secundum locum)*.

Cette théorie des facultés de l'âme nous paraît de tous points conforme aux principes psychologiques du saint docteur ; en discuter l'exactitude et la vérité reviendrait à discuter la vérité du sentiment Thomiste sur l'union de l'âme et du corps. On pourrait douter seulement si la locomotion mérite une mention particulière, si elle existe véritablement comme faculté distincte, et si elle n'est pas une dépendance de la puissance de vouloir. Nous rencontrerons plus tard cette question, et nous exposerons alors l'opinion de St Thomas.

3. Si, pour affirmer d'un être qu'il vit, il n'est pas nécessaire de lui reconnaître toutes les facultés, il y a donc plus d'une manière de vivre. St Thomas a compté quatre ordres d'êtres vivants : le premier et le plus noble, c'est l'ordre des êtres intelligents, qui joignent à leurs attributs propres les forces des âmes inférieures ; le second, c'est l'ordre des êtres sensibles, mais seulement de ceux qui jouissent du mouvement progressif ; car il y a des espèces d'animaux auxquelles la nature a refusé la puissance de se mouvoir d'un lieu à un autre : ces espèces composent le troisième ordre des êtres vivants ;

enfin, l'ordre le plus infime forme, en revanche, la catégorie la plus nombreuse, celle des végétaux. Quant à l'appétit, il ne constitue point une espèce d'êtres, parce qu'il accompagne partout le sentiment, suivant la remarque d'Aristote. La raison en est que l'appétit est une source de désirs, non de connaissances ; or, d'après l'axiome scolastique, on ne veut que ce que l'on connaît : « *Nil volitum quin præcognitum*, » ce qui peut s'entendre aussi de l'appétit sensitif (1).

(1) *S.*, loc. cit.

CHAPITRE VIII.

FACULTÉS VÉGÉTATIVES.

1. De la vie et de son principe, d'après St Thomas. — 2. Vérité du système Thomiste sur le sujet premier des facultés végétatives. — 3. Division des facultés végétatives. — 4. De la puissance nutritive. — 5. Système erroné sur la nutrition. — 6. Système de St Thomas. — 7. Opinion de Pierre Lombard. — 8. Facultés secondaires de nutrition. — 9. De la puissance augmentative. — 10. Distinction des puissances nutritive et augmentative. — 11. De la faculté générative.

1. Dans la langue de St Thomas, vivre s'entend de deux manières (1) : tantôt on désigne par ce mot l'état de l'être dont on l'affirme ; dans ce sens, vivre, c'est être vivant, et, pour les êtres animés, vivre se confond avec être, la vie pour eux est identique à l'existence (2). Tantôt on prend la vie pour l'acte qui la manifeste, et, dans ce sens, vivre ou produire des mouvements vitaux, c'est la même chose. L'âme végétative est le principe de la première vie : ce sont ses facultés qui causent immédiatement les opérations vitales (3). Mais les facultés n'ont pas une autre essence que celle de l'âme elle-même ; la substance vivante et ses pouvoirs sont seulement dans le rapport de deux principes subordonnés l'un à l'autre sans intermédiaire. Afin de simplifier le sujet dont va traiter St Thomas, et l'enserrer dans de justes limites,

(1) Vivere dicitur dupliciter.... etc. *S. I-II,* q. LVI, art. 1 ad. 1.

(2) Vivere autem viventium est ipsum esse..... *S. cont. Gent.,* lib. I, c. 98.

(3) *De potentiis Animæ*, c. 2.

nous éloignerons, autant que possible, la considération du genre purement végétal, et nous ne nous attacherons qu'à celle de l'homme, où l'âme végétative et ses facultés n'existent point isolément, comme dans les plantes, et pourtant opèrent les mêmes effets.

2. Ce n'est pas à tort, croyons-nous, que St Thomas a rangé sous un genre particulier les facultés de l'âme végétative, en leur assignant un siége dans le corps et dans l'âme en même temps. Les principaux motifs de ceux qui combattent ce système reviennent à dire que la force vitale, principe des faits physiologiques, est dépourvue de l'un des caractères absolument requis pour une faculté de l'âme, je veux dire la constatation par la conscience. Mais c'est encore une question de savoir si la conscience est l'un des caractères nécessaires d'une faculté, si les réclamations de ceux qui la requièrent sont autre chose qu'une prétention injuste, une hypothèse sans fondement. Des écrivains distingués ont protesté contre cette exigence; ils ont établi que des phénomènes intérieurs, dont la source est manifestement dans l'âme, des faits d'intelligence et de sensibilité, se forment en nous sans que nous les remarquions, sans que nous en ayons conscience (1). Que de représentations imaginaires, que de perceptions de tout genre passent devant nos yeux à travers les songes, sans que ces apparitions soient constatées par ce retour de l'âme sur elle-même qui porte le nom de *conscience !* Nous ajouterons à ce qu'ont dit ces écri-

(1) M. Charles Jourdain, *La Philosophie de St Thomas*, t. II, p. 404 et suiv. — Leibnitz, dans ses *Nouveaux essais sur l'Entendement humain,* liv. I, § 20, constate que certains actes de l'entendement échappent à l'observation de la conscience.

vains une observation importante, que suggère à la réflexion le souvenir de notre origine : c'est que l'homme ne s'est pas fait lui-même ; qu'il a reçu l'existence sans avoir posé des conditions ; qu'il a subi, par l'effet d'une volonté supérieure, une organisation psychologique et physiologique déterminée par son auteur seul (1) ; qu'en vertu de cette origine, il obéit aveuglément à certaines lois de sa constitution, à celles-là même qui règlent les relations du corps et de l'âme ; qu'il peut dès lors opérer certains actes, produire certains résultats, concourir au maintien de son être par son activité propre, sans qu'il ait besoin d'être averti par sa conscience de chacun des mouvements qu'il engendre, conformément aux lois primitives de sa création. Si l'homme ne possédait pas la vie par un présent fatal, s'il se composait lui-même sa nature et ses moyens d'action, s'il ne naissait pas doué de pouvoirs qui fonctionnent au premier instant, qui vont sans effort à leur but, parce qu'ils subviennent à des besoins tellement intimes et pressants, que l'âme les doit satisfaire spontanément, sans examen, sans considération réfléchie, ou si nous avions débattu préalablement avec Dieu les clauses de l'union de nos deux substances, et convenu des actes qui doivent la conserver, il ne naîtrait pas en notre âme un seul phénomène que nous n'eussions prévu, voulu avec réflexion et connu par la conscience. Qu'on n'oublie donc pas que l'âme, étant déjà par elle-même une cause aveugle (et les lois fatales de l'intelligence confirment cette observation), il est plus qu'hypothétique de demander pour

(1) Motus cordis secundum naturam.... etc... *S. I-II*, q. XVII, art. 9 ad. 2.

chacun de ces actes la connaissance qu'éveille le sentiment intérieur.

Mais en admettant comme incontestable ce principe allégué, que l'on ne peut ramener à l'âme les faits dont elle n'a pas conscience, il est encore faux que tous les mouvements organiques soient de ce nombre. En effet, tous les hommes croient à l'existence de la vie organique. Le paysan, qui n'a certainement aucune notion de physiologie, n'est pas moins ferme sur ce point que le médecin ou l'anatomiste. Si vous l'interrogez à ce sujet, si vous lui demandez de vous décrire ce qui se passe dans ses organes, il n'aura pas à vous offrir une suite rigoureusement enchaînée de faits scientifiques; mais, à coup sûr, dans ses descriptions ébauchées et grossières, il vous livrera les éléments de la science, tels que les philosophes eux-mêmes, avant de formuler leurs théories, commencent à les rassembler. La raison en est que tous les hommes, savants et ignorants, sans s'examiner longuement eux-mêmes, se convainquent par le sens intime de la réalité des phénomènes organiques ou de l'existence de la vie végétative. La plupart connaissent ces faits avant que l'occasion vienne pour eux de les apprendre par un enseignement étranger. Il n'y a que les perceptions intérieures qui puissent initier ainsi chaque homme à cette connaissance cachée, et le pousser à s'affirmer de lui-même, sans maître, sans suggestion du dehors, la vérité des faits physiologiques.

Le raisonnement ne fait que confirmer ces données de la conscience. Chacun de nous ressent invinciblement l'amour de soi-même, et le désir instinctif de se conserver. Ce désir n'a pas l'âme seule pour objet, il est aussi relatif à l'élément matériel de notre être; car, étant d'une

nature mixte, nous avons besoin de l'union des deux éléments pour que notre unité et notre vie soient parfaites. Or la conservation du corps exige de toute nécessité des puissances ou des fonctions qui veillent à l'entretien des organes, qui leur distribuent la substance nutritive, réparent et vivifient sans cesse l'économie animale. Il n'est personne qui ose nier des vérités aussi manifestes, et la physiologie démontre surabondamment que la mort, ou la dissolution de cette portion de matière qui est le corps humain, survient toujours après une interruption, d'ordinaire fort courte, des opérations conservatrices de notre corps. Il résulte donc de cet instinct de conservation relatif au corps, que l'âme a, du moins obscurément et confusément, conscience de la vie organique.

Nous avons, au reste, une preuve, il nous semble, irrécusable de cette assertion dans l'empire presque souverain de la volonté sur les puissances inférieures. Au dire des physiologistes, l'âme commande au corps, quand elle le veut fermement, en véritable despote, et rien n'est moins invraisemblable qu'un tel pouvoir. La communication si étroite qui lie l'âme de chaque homme à son corps, autorise à présumer, à part même toute expérience, que la partie la plus noble du composé influence puissamment, à raison de son essence spirituelle, le corps qui lui est uni. D'ailleurs l'âme est le seul, l'unique moteur de l'organisme ; en qualité de cause seconde, elle maintient, elle favorise l'entière exécution des lois, qui régissent les faits organiques ; aucune force étrangère n'agit directement sur l'économie de notre corps ; car alors l'âme ne serait plus libre de s'en servir, et Dieu, qui nous a departi le pouvoir de plier nos organes à la transgression

ou à l'observation de ses préceptes, a dû sans doute, pour compléter cette commune dépendance de tous nos membres à l'égard de l'âme, nous donner quelque participation à la production des mouvements vitaux, qui conservent notre substance matérielle.

Quelle n'est pas l'influence de l'imagination sur la santé de l'homme? Dans une peste, la crainte du fléau surexcite si vivement cette faculté, que le trouble gagne parfois l'organisme lui-même, et que la maladie imaginaire se transforme en véritable et réelle maladie. Par un phénomène analogue, que de fois n'a-t-on pas vu les naïves espérances de l'imagination et ses riants fantômes ressusciter un corps déjà condamné par la médecine, et ramener mystérieusement la vie dans des organes où le mouvement allait cesser?

Le raisonnement lui-même agit très-efficacement sur les opérations végétatives. Quand le doute s'introduit dans une intelligence, et détruit une à une ces anciennes convictions où l'esprit se reposait avec confiance, si le cœur n'est pas encore gâté, la tristesse la plus poignante accompagne ce désastreux scepticisme, et finit d'ordinaire par engendrer un marasme, qui tue bientôt le corps humain. Mais les exemples les plus évidents du pouvoir de l'âme sur la vie organique nous sont fournis par la volonté. Je n'en citerai qu'un seul. N'est-ce pas un fait constant que des personnes ont acquis par l'énergie de leur volonté la puissance de maîtriser à ce point leurs organes, qu'elles les forcent de se prêter à toute sorte de mouvements? On raconte des grands tragédiens que leur figure passe avec un art merveilleux d'une apparence sereine à la pâleur livide d'un cadavre, que leurs muscles se contractent à leur gré, que leur pouls se ra-

lentit, que la sueur inonde leur front, et que leur sang reflue vers le cœur, suivant que leur rôle d'acteurs leur commande ces divers phénomènes. D'où vient à quelques personnes ce qu'on est convenu d'appeler *le talent des larmes,* et cette faculté de sécréter ainsi leurs humeurs pour le service de leurs fantaisies? C'est l'âme humaine qui se rend maîtresse des fonctions organiques, qui ralentit ou accélère leur jeu, ou même les suspend parfois librement.

Mais s'il est vrai que l'âme soit la cause seconde et souvent libre des phénomènes physiologiques, il est impossible qu'elle ne les connaisse point. A-t-on l'idée d'une cause, et d'une cause intelligente, qui produise librement un effet sans en avoir la connaissance? Et il ne s'agit plus ici d'une perception vague, indéterminée, qui ne saisit que confusément son objet : la liberté ne va pas sans la délibération, qui serait inintelligible sans une notion très-claire et très-précise de ce qui en fait l'objet. On ne peut considérer l'âme, dans ces fonctions de la vie végétative, comme une cause inconsciente (1), sous prétexte qu'elle n'a point institué les lois qui président à l'organisme; car l'intelligence, nous l'avons dit, est soumise dans ses opérations à des lois qui ne sont point son œuvre, et cependant on ne lui conteste point la connaissance de ses actions.

Concluons donc que S[t] Thomas a jugé cette question avec sa perspicacité ordinaire, lorsqu'il a fait des facultés végétatives un ordre de véritables pouvoirs de l'âme, préposé par le créateur à la conservation et au renouvellement de notre corps.

(1) Nous avons déjà montré que, même en ce cas, l'âme restait la cause ou le principe des faits physiologiques.

Nous allons chercher maintenant en combien de fonctions ou de puissances particulières le Docteur Angélique distribue les facultés végétatives.

5. La possession d'un principe interne de mouvement, telle est, nous l'avons vu, d'après S[t] Thomas, la ligne de démarcation que la nature a mise entre les êtres animés et les êtres inanimés. Or l'intention de la nature n'a pas été seulement de séparer par là ces deux ordres d'êtres; elle a voulu tirer encore de ce principe interne une foule d'effets, qui paraîtraient des merveilles toujours plus étonnantes si nous avions contracté l'habitude d'y réfléchir. Quels que soient pourtant à cet égard notre insouciance et notre dédain, nous ne pouvons nous soustraire à l'évidence des résultats les plus apparents; nous sentons que notre économie animale se soutient avec persévérance, malgré les transpirations et les exhalaisons de toutes sortes, qui tendent à affaiblir notre corps. Quelle cause répare ainsi nos pertes et combat par son énergie l'action des forces destructives? Même nous nous apercevons qu'au lieu de se rapetisser et de s'amoindrir, notre stature prend de l'accroissement. Quel agent plein de prévoyance substitue dans notre corps des molécules plus abondantes aux molécules qui s'évaporent? Enfin, si nous ne pouvons nous perpétuer nous-mêmes, si la machine individuelle se disloque à force d'usage, nous léguons à des êtres semblables à nous le rôle qui nous a été transmis par nos devanciers, et que l'homme doit exécuter dans le plan de l'univers. Par quelle puissance défions-nous ainsi le plus terrible ennemi des choses créées, le temps? Par quelle puissance nous survivons-nous, pour ainsi parler, à nous-mêmes?

S[t] Thomas a cru discerner dans ces trois effets l'action de trois facultés, comprises dans le même genre à cause de l'identité parfaite du caractère général, et divisées seulement en espèces par le rapport immédiat à un objet plus spécial. Il a nommé ces facultés *nutritive*, *augmentative* et *générative* (1).

4. Commençons par la faculté nutritive l'exposé de sa doctrine. Cette faculté, dont participent tous les êtres vivants sans exception, a pour objet de convertir l'aliment en la substance de notre corps. C'est elle qui conserve et qui restaure l'individu ; son effet est continuel, et la cessation totale ou même un ralentissement considérable dans son action amène promptement la mort. Il en serait autrement si notre élément matériel n'était point altéré, froissé, secoué par des agents extérieurs ; s'il n'éprouvait aucune émanation, ou si l'agitation incessante de nos organes ne les dissipait point insensiblement; mais l'expérience enseigne que les parcelles les plus subtiles se détachent à chaque instant de notre substance, que des déperditions plus ou moins fortes nous minent sourdement et sans relâche, et que le seul mouvement intestin offense et décompose à la longue certaines de nos molécules organiques, qui tombent en imperceptibles lambeaux et s'en vont en poussière (2). Dès lors il devient nécessaire que ces parties détériorées soient remises dans leur état normal par de nouvelles molécules, et qu'il n'y ait aucune lacune dans notre organisation. C'est

(1) *S. I*, q. LXXVIII, art. 2.

(2) Omnis virtus in corpore passibili per continuam actionem debilitatur, quia..... etc. *S. I*, q. CXIX, art. 1.

à quoi doit aviser la faculté nutritive ; et comme les déperditions mentionnées tout à l'heure se continuent jusqu'à la fin de nos jours, la sagesse de la nature a prolongé la nutrition jusqu'au même terme, comme pour assurer au mortel tempérant et modéré la possession pleine et entière de toute la vie dont est capable l'humanité.

5. Mais comment s'effectue, d'après St Thomas, l'opération nutritive? Il y a des hommes qui se sont persuadé que les particules organiques et similaires, que notre corps s'adjoint, ne se mêlent point à l'intérieur de la substance, et se superposent seulement aux surfaces, n'adhérant ainsi qu'extérieurement aux parties primitives du corps humain.

6. St Thomas est bien loin de souscrire à cette opinion, qui ne lui paraît pas rendre compte d'une façon satisfaisante du mouvement vital, ni de la conversion des aliments en notre propre nature : il veut que la nourriture s'ingère jusque dans le fond de notre substance par une pénétration intime, ou, comme disent les physiologistes, par une véritable intus-susception ; qu'elle soit également distribuée et répartie entre tous les membres ; que, par un mouvement simultané, elle se propage dans tous les points les plus reculés, les plus secrets du corps ; qu'elle comble toutes les pertes par un établissement local ou mieux par un mélange parfait, dans les endroits où notre organisation en éprouve le besoin (1). C'est aussi la croyance de Buffon, qui juge essentielle-

(1) Omne nutriens convertitur in nutritum. *S. III*, q. LXXVII, art. 6. — *Quodlibet*. VIII, art. 5. — *S. I*, q. CXIX, art. 1.

ment vicieux le système de la nutrition par la seule addition aux surfaces (1).

7. Pierre Lombard avait professé dans ses sentences une autre opinion : il prétendait que les aliments ne se transforment nullement en la substance de l'homme. D'après lui, notre père commun, Adam, avait dû renfermer en soi l'humanité tout entière ; il avait transmis à ses enfants immédiats une portion de l'élément matériel qui constitue le corps de l'homme ; cette portion s'était ensuite divisée dans les individus, en qui d'ailleurs elle existait sans aucun mélange, tout alliage ou tout mélange d'un corps étranger ne pouvant être qu'hétérogène. Une longue suite de générations avait diminué petit à petit cette matière qu'Adam nous avait léguée, et qui représentait la nature humaine ; néanmoins elle n'avait pas dégénéré de sa première constitution, et conservait encore, toujours intacts, toujours immuables, les attributs qui la caractérisent (2).

Cette opinion de Pierre Lombard concorde d'une certaine manière avec celle de quelques naturalistes modernes, qui placent dans la graine ou dans la semence primitive toute la suite des graines ou des semences et des individus jusqu'à la destruction de l'espèce. C'est l'hypothèse du progrès et du développement à l'infini dans la reproduction des êtres. St Thomas réfute Pierre Lombard en établissant que ces particules, transmises de génération à génération, de famille à famille, ne peuvent former le corps humain, si l'on n'avoue qu'elles sont

(1) *Des animaux*, chap. 3, *de la nutrition et du développement.*
(2) *S. I*, q. CXIX, art. 1.

accrues par une matière étrangère, qu'elles s'assimilent et s'incorporent en lui communiquant leur propre nature; car d'imaginer une dilatation progressive de ces parcelles de substance, de leur attribuer une force d'expansion semblable à celle d'un gaz, ou de comparer leur développement à la résolution de l'encens en vapeur et en fumée sous l'action du feu, ce serait une invention puérile qui aurait contre elle les faits les plus manifestes (1).

Nous passons sous silence les autres arguments que St Thomas réunit contre Pierre Lombard; ces arguments sont inutiles dans une discussion que le bon sens n'a pas de peine à clore : on ne persuadera jamais à un homme raisonnable que l'action de la faculté nutritive ne mêle aucun élément du dehors à la substance de son corps. On aura beau raffiner ses preuves; la philosophie la plus quintessenciée ne prévaudra jamais contre l'observation des faits.

St Thomas n'a mentionné jusqu'à présent dans le phénomène de la nutrition que la puissance et l'objet; mais la puissance n'agit pas sur l'objet sans intermédiaire, puisque l'opération de l'âme végétative se distingue de l'opération de l'âme sensitive en ce qu'elle s'exerce tout à la fois par un organe corporel et par une qualité sensible : cette qualité, c'est la chaleur (2). Aussi Aristote parle-t-il de quelques philosophes qui regardaient la chaleur comme le vrai principe et la cause absolue de la nutrition. Il réprouve cependant cette opinion, et déclare que la nature a préposé l'âme comme une régulatrice à la

(1) *S.*, loc. cit. — *Quodlibet*, VIII, art. 5.

(2) Digestio nutrimenti est per virtutem caloris naturalis... *S. I.* q. CX, art. 2.

mesure de la chaleur nécessaire pour l'opération nutritive (1).

8. Telle est aussi la pensée de St Thomas, qui demande pour l'exercice du phénomène de nutrition l'action de quatre facultés secondaires : à la première il assigne le rôle *d'attirer* les aliments *(attractiva)* ; à la seconde, celui de les *retenir (retentiva)* ; à la troisième, de les *décomposer* et de les *digérer (digestiva)* ; à la quatrième enfin, de *pousser* le résidu dans les voies excrétoires et de le chasser du corps *(expulsiva, egestiva)*.

Il ajoute que ces quatre facultés opèrent leurs effets par l'intermédiaire des quatre qualités premières : la puissance attractive se sert du chaud et du sec ; la puissance rétentive emploie le sec et le froid ; la puissance digestive, le chaud et l'humide ; la puissance expulsive, l'humide et le froid (2).

Il ressort évidemment de là qu'aux seuls êtres vivants convient la nutrition, tant parce qu'ils jouissent seuls du mouvement vital, que parce que la nature les a seuls munis des organes propres à prendre de la nourriture, à l'élaborer et à la répandre dans le corps (3).

9. La seconde faculté de l'âme végétative, c'est la puissance augmentative. Aristote ne l'a point signalée parmi les fonctions de la vie organique. Cependant il ne paraît point l'avoir ignorée ; car il distingue la nour-

(1) Digestio et omnia, quæ digestionem consequuntur, fiunt virtute caloris ab anima regulati... *De pot. Animæ*, c. 1. — ARISTOTE, *De Anima*, lib. II, c. 4.

(2) *De pot. Animæ*, c. 2.

(3) *Comment. in lib. de Anima*, II, c. 1 et passim.

riture de la croissance, et déclare dans le deuxième livre de son *Traité de l'âme* que l'aliment ne contribue pas toujours à l'accroissement, qu'il restaure parfois le corps et le nourrit sans l'augmenter, c'est-à-dire qu'il en assure simplement la conservation (1).

Le phénomène du développement du corps frappe si manifestement les yeux, qu'il équivaut à l'évidence d'une vérité première. Il serait ridicule de prouver non moins que de nier que notre taille s'exhausse ou que nos membres s'accroissent; autant vaudrait mépriser le témoignage de nos yeux et la déposition de notre conscience. Mais il s'en faut bien que nous voyions aussi clairement par quelle force intérieure est produite l'augmentation. Il semble au premier abord que ce qui fournit à l'entretien du corps organisé peut fournir à son accroissement. Pourquoi, dira-t-on, cette vertu nutritive, qui distribue dans les parties du corps les aliments qui leur sont analogues, ne causerait-elle pas un développement dans ces mêmes parties, en leur apportant une plus grande abondance de nourriture que n'en réclame la réparation des pertes qu'elles ont éprouvées?

10. On connaît déjà la réponse de St Thomas (2) : la nutrition et l'augmentation marchent à des fins diverses. Donc, leurs objets sont différents, et de la différence des objets à celle des facultés la conséquence est légitime. L'expérience ne nous apprend-elle pas que l'augmentation a un temps, tandis que la nutrition persiste durant toute la vie? Un accroissement quelconque se fait en vue

(1) *De Anima*, lib. II, c. 4.
(2) *S. I*, q. LXXVIII, art. 2.

d'un terme ; un homme dont la stature grandirait toujours serait un monstre dans son espèce ; il n'est pas jusqu'aux défauts corporels, jusqu'aux gibbosités, par exemple, qui ne soient circonscrites dans certaines bornes. Il ne s'agit pas de raisonner sur les causes, mais de constater le fait. Qu'il provienne de la diminution progressive de la chaleur naturelle ou de la dureté que contractent par un long usage les os et les nerfs, toujours est-il que la nutrition et la croissance ne sont pas essentiellement liées, que l'une peut exister et même existe sans l'autre dans tous les hommes faits. Par conséquent la puissance nutritive et la puissance augmentative varient dans les objets qui sont le terme de leurs opérations et dans les effets qu'elles produisent. St Thomas a donc bien vu, quand il a séparé ces puissances (1).

Les mêmes facultés secondaires, qui sont employées par la puissance nutritive, servent également à l'augmentative. En résumé, la nutrition et l'augmentation, quoique très-distinguées dans leurs objets, se ressemblent dans leurs moyens d'action et paraissent produire simultanément leurs effets. C'est pour ce motif, sans doute, qu'Aristote n'a point mentionné spécialement la croissance comme un acte essentiel de la faculté végétative. Il appartenait à St Thomas de compléter la théorie de la vie organique et de ses principales fonctions par une analyse sérieuse des phénomènes physiologiques.

Dans cette circonstance, l'observation a été nécessairement son procédé le plus fréquent, puisque nous ne pouvons connaître de semblables facultés que par l'étude

(1) *S.*, loco citat. ad. 4.... Ad restaurationem humidi deperditi..... etc..... *S. I*, q. CXIX, art. 1, ad. 4....

réfléchie et par l'analyse minutieuse des faits, qui nous mettent seuls en rapport avec leurs principes.

11. La génération, d'après S[t] Thomas, est la troisième et dernière opération de l'âme végétative. En disant que la puissance générative est la dernière de l'âme, le Docteur Angélique a en vue l'ordre chronologique. La nature a retardé l'opération de la faculté générative jusqu'à l'âge où le corps est assez développé pour que cet acte ne nuise pas à son bien-être. Mais si l'on consulte les rapports des trois puissances végétatives, on est forcé de convenir, comme le remarque le saint docteur, que les deux premières, dont l'action est plus précoce, sont subordonnées à la troisième (1). En effet, la nature tend avant tout à la conservation de l'espèce. La perfection de l'univers, qui n'est point amoindrie lorsque la mort redemande la matière individuelle pour en faire le sujet de nouvelles formes, serait visiblement diminuée si l'espèce périssait tout entière. Cette dernière importe donc infiniment plus que l'individu à l'ornement du monde ; par conséquent, il est raisonnable de supposer que les facultés relatives à l'entretien de l'individu sont beaucoup moins nobles que les puissances qui perpétuent l'espèce. Par la même raison, celles qui concourent de plus près à ce dessein de la nature, participent de la prééminence des facultés génératives, et de là, la classification hiérarchique, qui met au premier rang la puissance générative, au second la puissance augmentative, sans laquelle la générative n'existerait point, au troisième la puissance

(1) Inter istas tres potentias finalior et principalior.... etc. *S. I*, q. LXXVIII, art. 2.

nutritive, qui précède les deux autres au point de vue du développement naturel.

St Thomas veut que la matière de la génération se forme du superflu de l'aliment (1). Quand la faculté nutritive a travaillé l'aliment et en a extrait les molécules qui conviennent à la nutrition, ces molécules circulent dans le corps, pénètrent toutes les parties qui se développent par cette intus-susception, en attirant à elles les molécules les plus analogues, et remplissent ainsi les dimensions naturelles aux corps organisés. Lorsque ce développement a duré suffisamment pour rendre le corps adulte, il arrive que la nourriture n'est plus absorbée tout entière par la nutrition ou par l'accroissement ; alors le superflu, qui gênerait bientôt le corps, est renvoyé dans des réservoirs particuliers. C'est dans ces réservoirs que s'élabore la matière de la génération par l'action et la vertu particulière de certains vaisseaux, qui modifient, foulent et affinent, comme l'a voulu la nature, l'aliment dépuré par le mouvement de la circulation (2).

(1) Semen est superfluum alimenti... etc. *S. I*, q. CXIX, art. 2.

(2) Les philosophes de l'antiquité exposaient autrement le phénomène de la génération. Quelques-uns ont dit qu'il se détachait du corps vivant et organisé des particules également organisées et vivantes, qui se rassemblaient et s'unissaient en vertu d'une affinité naturelle, et donnaient naissance à de petits corps semblables au grand, et susceptibles d'être nourris et de s'étendre peu à peu. Alcmée voulait que ces particules se dégageassent seulement du cerveau, ἐγκεφάλου μέρος. (Plutarque. *De placit. Philosoph.*, lib. V, 3.) Platon, au rapport de Plutarque, les faisait couler de la moelle épinière, μυελοῦ τοῦ νωτιαίου ἀπόρροιαν. (Plut. Ibid.) D'autres les tiraient de toutes les parties du corps à la fois : chacun de nos membres et de nos organes fournissait ainsi l'organe ou le membre correspondant dans le fœtus : l'œil engendrait l'œil, l'oreille produisait l'oreille, et la génération d'un être pouvait se com-

Il resterait beaucoup à dire sur ce sujet, si nous voulions développer en détail toutes les idées de S[t] Thomas ; mais ce travail, d'une excessive longueur, serait aussi sans grand intérêt, et trouverait difficilement sa place dans une revue abrégée des doctrines du saint docteur.

Nous prions les lecteurs qui seraient curieux de connaître plus à fond les doctrines de S[t] Thomas sur les puissances de la vie organique, de parcourir les commentaires qui nous restent de lui sur deux ouvrages d'Aristote, le *Traité de l'âme*, et le *Traité de la génération des animaux*.

parer à la fondation d'une colonie par une ville trop populeuse, qui choisirait un individu dans chaque famille, afin de se débarrasser du superflu de la population. Les progrès de la science ont détruit à jamais ces imaginations.

CHAPITRE IX.

SENS EXTÉRIEURS.

§ Ier

1. Passivité de la sensation, d'après St Thomas; explication de ce terme. — 2. Raison de la distinction des sens; systèmes divers. — 3. Système de St Thomas. — 4. Ordre de noblesse de nos cinq sens. — 5. Question particulière sur le goût et le toucher. — 6. Jugement sur le système de St Thomas.

Par la vie végétative, l'homme surpasse la matière inorganique et brute; par la vie sensitive, il l'emporte sur les êtres végétants.

1. Mais, qu'est-ce que sentir? C'est éprouver, dit St Thomas, de la part des objets matériels une modification passive et fatale. Dans la sensation, l'âme pâtit; elle est affectée par une cause étrangère, et, qu'elle veuille ou non, elle sent aussitôt cette impression du dehors (1). La doctrine de St Thomas est constamment la même sur cette passivité de l'âme sensitive. Cependant, il n'a garde d'assimiler la passivité de l'âme à l'inertie, qui est une espèce de mort; en une foule d'endroits, il parle même de *l'action*, de *l'acte*, de *l'opération* de nos facultés sensitives avec un air décidé, qui pourrait induire en erreur si l'on n'était instruit déjà, que, par ce mot *d'acte*, il signifie, non pas une activité semblable à celle de l'intelligence et de la volonté, mais simplement l'état nouveau

(1) Sensus est quædam potentia passiva... etc. *S. I*, q. LXXVIII, art. 3.

de l'âme dans le phénomène sensible ou le passage de la puissance à l'acte : la modification intérieure est un mouvement de l'âme, expression de la vie, c'est-à-dire de *l'acte ;* elle est même une sorte de vie, et S[t] Thomas n'entend pas autre chose quand il parle de l'opération des puissances sensitives. Qu'on ne s'alarme point de ce langage familier aux philosophes scolastiques ; il n'a pas un autre sens que celui que nous indiquons.

Voudrait-on par hasard que l'âme restât plongée, ensevelie dans l'apathie, lorsque le monde extérieur se révèle à nous par la sensation? Voudrait-on que toute impression du dehors expirât inefficace sur une enveloppe insensible, que la nature aurait déployée tout autour de l'âme pour en défendre l'accès aux choses matérielles? Dans ce cas, autant vaudrait n'avoir pas été muni d'organes sensibles. L'inertie, c'est-à-dire l'inaction absolue, est essentiellement incompatible avec les phénomènes intérieurs : dès que l'on admet l'âme éveillée, vraiment vivante, on doit admettre qu'elle se meut d'un mouvement réel. L'âme n'est pas une matière que l'on façonne extérieurement ; elle est une substance active, qui ne ressent le contre-coup d'aucune impression sans réagir aussitôt contre cette impression. Lorsque nos organes sont assez vivement affectés, pour que cette affection parvienne jusqu'à l'âme, nous sommes intérieurement émus ou agités. Auparavant l'âme était calme, endormie même, si vous voulez ; ainsi surprise, elle entre en émoi. Qu'est-ce que cette émotion? Ce n'est pas l'altération de l'organe ; c'est un mouvement d'une nature particulière qui manifeste la vie de l'âme. Certes, s'il n'y a pas dans ce mouvement, dans la modification sensible, une vie réelle, il n'y en aura dans aucun autre phénomène.

2. Puisque ce sont les facultés sensitives qui font des animaux un genre distinct, il faut apprendre à les connaître et à les discerner. Sur quelle base peut-on asseoir une bonne division des sens? Quelques auteurs ont rapporté la distinction des sens à la différence des organes. Dans chaque organe, disent-ils, domine un élément, soit l'eau, soit l'air, et l'on peut partir de là pour séparer les unes des autres les facultés sensitives, dont les organes sont les ministres (1).

Mais S[t] Thomas remarque que cette théorie manque de fondement, puisque l'on ne saurait, en bonne logique, déduire de la différence des instruments la différence des mains qui s'en servent. L'on sentira la justesse de cette observation, si l'on considère que la nature a créé les organes en vue des sens, et, pour ainsi parler, après les sens. Il y a du moins entre ces deux choses un ordre de raison d'après lequel nous constatons la priorité, soit d'importance, soit de fin, des sens par rapport aux organes, comme dans une famille nos regards vont d'abord au chef et descendent ensuite aux serviteurs (2).

D'autres philosophes ont cru se tirer plus aisément d'affaire en distinguant les sens d'après le milieu à l'aide duquel ont lieu les opérations sensitives. Ainsi les sens varieraient, suivant que la sensation se produit par l'intermédiaire de la chair ou de quelque élément : hypothèse inadmissible, dit S[t] Thomas, pour les mêmes motifs que la précédente, puisque la nature a dû proportionner à chacun de nos sens un milieu convenable;

(1) *S. I*, q. LXXVIII, art. 3.
(2) Ibid.

ce qui suppose déjà quelque différence entre les facultés sensitives (1).

Ces deux sentiments sont, comme on a pu le voir, vrais en partie et en partie faux ; vrais, en ce qu'ils affirment un rapport existant réellement entre les organes ou les milieux d'une part, et les sens de l'autre ; faux, en ce qu'ils bouleversent l'ordre des termes de ce rapport, et transportent aux uns l'antériorité qui est le propre des autres.

Il est une troisième opinion qui fonde la distinction de nos sens sur la distinction des qualités sensibles. Il y a deux sortes de qualités sensibles : les unes appartiennent aux corps simples, les autres adviennent aux corps composés. D'après les partisans de cette opinion, la nature diverse de ces qualités nécessiterait une distinction correspondante entre les facultés perceptives (2).

Une réflexion de St Thomas fait voir le vice de ce sentiment. Le sens ne connaît pas la nature des qualités sensibles. Cependant on ne conçoit pas comment la différence de nature entre les qualités sensibles a pu déterminer une différence immédiate et analogue entre les sens, sinon parce que les puissances sensitives, pour connaître cette diversité essentielle de leurs objets, ont dû être diversement constituées. Qu'importe à l'œil l'essence de la lumière ou de la couleur si l'œil ne la perçoit pas ? On répondra que la couleur doit à sa nature l'action particulière qu'elle exerce sur l'œil, et qu'elle n'exercerait pas sans elle. Cela est vrai, mais alors ce n'est pas sur l'essence de la lumière que repose la distinction existant entre l'opération de l'œil et celle des

(1) Ibid.

(2) S., loco citato.

autres sens, puisque cette essence demeure inconnue à l'œil ; c'est sur le rapport du corps lumineux et de la faculté visive ; en d'autres termes, c'est sur l'impression caractéristique que fait ce corps lumineux sur le sens de la vue.

3. Telle est, en effet, d'après St Thomas, la vraie raison du nombre et de la distinction de nos sens, raison contenue dans ce que le saint docteur a dit précédemment, à savoir, que de la diversité des objets résultait la différence des facultés (1). Cette correspondance entre les objets et les facultés entraînant directement une modification fatale de la puissance sensitive par les choses matérielles, on s'explique la diversité des sens d'après la simple diversité de ces modifications.

A ce sujet, St Thomas prétend que les objets physiques opèrent deux sortes de changements dans les organes, *le changement naturel* et *le changement intentionnel* ou *spirituel*. Le premier consiste en ce que l'objet, cause du changement, est reçu dans le sujet avec toutes ses conditions naturelles ; ce changement affecte, par conséquent, la constitution même de l'être qui l'éprouve : tel est le changement que provoque la chaleur dans le corps ; elle y pénètre effectivement et réellement sans abandonner un seul de ses caractères naturels. Le second changement a lieu lorsque l'objet modifie le sujet, non plus par son être *naturel*, mais par son être *représentatif* : c'est ainsi que la couleur grave son image dans la prunelle, où d'ailleurs elle n'entre pas elle-même ; car la prunelle, tout en recevant la forme

(1) Ibid.

représentative ou l'image de la couleur, ne se colore nullement. S[t] Thomas requiert pour toutes les opérations sensibles le changement *spirituel ;* il pense qu'il ne peut y avoir de modification de l'âme sensitive si les objets n'impriment leur être *intentionnel* sur l'organe du sens, et la raison qu'il en donne est assez bizarre : c'est que s'il n'était besoin, pour sentir, que du changement naturel, tous les corps, sans exception, devraient avoir des sensations lorsqu'ils subissent l'action d'une force extérieure qui les altère.

Or, continue le saint docteur, il existe un sens où le changement *spirituel* seul produit le phénomène sensible : c'est la vue. Dans les opérations des autres sens, outre le changement *spirituel,* on observe encore un changement *naturel,* ou dans l'*objet,* ou dans l'*organe.* Tantôt l'objet est transporté d'un lieu à un autre, et cause en nous une sensation par ce déplacement même : ainsi arrive-t-il dans les sensations de l'ouïe, que cause l'agitation de l'air. Tantôt l'objet est soumis à une décomposition qui lui enlève quelques-uns de ses accidents, comme dans les sensations de l'odorat, où la chaleur dissout en partie le corps odoriférant. A son tour, l'organe du goût est le sujet d'un changement naturel, que nécessite la nature propre de son objet : l'humidité, qui accompagne la saveur, se communique à la langue et au palais, qui sont les siéges et les instruments de ce sens. Enfin, pareil changement arrive à l'organe du toucher, et les impressions qui ne sont pas assez fortes pour modifier physiquement cet organe ne sont point senties. L'organe de l'odorat et celui de l'ouïe n'éprouvent qu'accidentellement cette modification *naturelle.*

4. Voilà, d'après St Thomas, la véritable raison du nombre et de la distinction des sens. Il y en a cinq en tout : la vue, l'ouïe, l'odorat, le goût et le toucher. L'ordre que nous leur donnons n'est pas arbitraire ; il indique leur rapport plus ou moins éloigné avec la faculté supérieure, c'est-à-dire l'intelligence, dont St Thomas a dit que la sensibilité n'était que la participation (1). Suivant ce rapport, le sens de la vue mérite la première mention, puisqu'il est le moins engagé dans la matière, le moins assujetti aux dispositions du corps. Il est aussi le plus général, car il perçoit beaucoup plus d'objets que les autres sens. Après lui, St Thomas cite le sens de l'ouïe, dont l'objet seulement est le sujet d'un changement *naturel ;* il en est de même du sens de l'odorat, qui vient cependant après l'ouïe, parce que, suivant une théorie empruntée par St Thomas à Aristote, le mouvement local est plus parfait que le mouvement d'altération. Les deux autres sens, le goût et le toucher, sont inférieurs aux trois premiers, parce que les sensations qu'ils nous donnent ont quelque chose de moins pur. C'est ce que St Thomas exprime en disant qu'ils sont plus matériels. Aussi, tandis que les organes de la vue, de l'ouïe et de l'odorat sont impressionnés par les objets sensibles sans l'intermédiaire de la chair, les organes du goût et du toucher ne communiquent avec les objets matériels que grâce au milieu qui nous est uni, c'est-à-dire notre corps, dont ces derniers sens partagent conséquemment les modifications apportées par les objets sensibles. Le goût est le moins grossier des deux, parce que le changement *naturel*, qui

(1) Sensus est quædam deficiens participatio intellectus... *S. I,* q. LXXVII, art. 4.

survient dans son organe, n'est pas immédiatement et nécessairement causé par la qualité sapide, mais par une qualité préalable, sans laquelle il n'y a point de sensation de saveur; je veux parler de l'humidité, objet propre du tact (1).

Au reste, que l'on prenne bien garde de ne pas confondre la perfection du sens avec son utilité. Tel sens se trouvera le dernier par sa grossièreté, dans l'ordre de comparaison avec les facultés intellectuelles, qui cependant aura le privilége de concourir plus efficacement que les autres à l'éveil et au développement de l'esprit.

5. Mais pourquoi le goût est-il distingué du toucher en général, quoiqu'il ait tous les caractères de ce dernier sens? Nous palpons, en effet, nos aliments avec la langue, de la même façon qu'avec les mains : nous pouvons en étudier les contours, la régularité, le poli, savoir s'ils sont durs ou mous, chauds ou froids. Le goût semble donc une espèce particulière de tact, et peut-être l'on a tort de le diviser par opposition avec le toucher, puisque l'espèce ne se divise point par opposition avec le genre. St Thomas fera droit à cette observation (2).

Le sens du toucher est répandu par tout le corps, et quoiqu'il se divise en plusieurs espèces suivant le nombre des contraires qu'il saisit, cependant aucune de ces espèces n'a d'organe spécial : toutes les parties de notre corps sont susceptibles d'être affectées semblablement par les objets tangibles; l'une ne donne point la sensation du froid et du chaud, l'autre celle du sec et de l'humide, une

(1) *S. I*, q. LXXVIII, art. 3.
(2) Ibid., ad. 3 et ad. 4.

troisième celle du dur et du mou. L'on s'assure par l'expérience, que tous les endroits de notre corps où il y a de la chair sont aptes à procurer ou simultanément ou successivement ces différentes sensations. Quant au goût, il n'a pas la même étendue que le tact : il est restreint à la perception de deux contraires, le doux et l'amer. De plus, il ne s'exerce point par tout le corps, mais par un organe particulier, la langue. Et ce n'est point par opposition au tact en général qu'Aristote et S[t] Thomas ont fait du goût un sens à part : c'est par opposition aux espèces qui règnent sur toute la surface du corps. A chacune de ces espèces, ainsi que nous venons de le dire, appartient la perception de deux contraires, de même qu'à l'espèce du goût appartient la perception du doux et de l'amer. Ces espèces et celles du goût n'ont point de genre commun qui soit connu sous une dénomination. Aussi, n'est-ce point par opposition à ce genre commun que l'on distingue le goût du toucher.

6. Nous examinerons plus tard comment il faut entendre ce changement spirituel que S[t] Thomas requiert pour la sensation comme une cause efficiente. Nous rechercherons si ce changement constitue quelque entité distincte de la modification sensitive, ou ne fait qu'un avec elle. Pour le moment, contentons-nous de relever l'erreur capitale qui entache la théorie Thomiste de la distinction des sens. Le saint docteur avance, que l'impression physique de l'organe est accidentelle dans le phénomène sensible, et ne précède même pas toutes les sensations, par exemple, les sensations de la vue. C'est ainsi du moins que nous comprenons sa doctrine sur le changement *naturel*. Si telle est véritablement sa pensée, l'on

ne saurait trop critiquer une théorie aussi essentiellement vicieuse. La méthode expérimentale, en dissipant la création fantastique des *êtres intentionnels,* a prouvé suffisamment l'absolue nécessité de l'impression organique ; et S[t] Thomas, qui nie cette nécessité, n'est-il pas déjà convaincu par cela même d'avoir admis comme une entité réelle, sans nature déterminée, la modification *intentionnelle?* A moins qu'on ne préfère, pour l'absoudre de cette faute, mettre sur son compte une erreur plus grave encore, qui consisterait à soutenir que l'âme perçoit les objets extérieurs sans l'intermédiaire des organes. Mais nous croyons, et nous espérons démontrer, que le Docteur Angélique a considéré l'affection spirituelle de l'organe comme une entité particulière, comme un phénomène distinct, précurseur indispensable de la sensation.

§ II.

1. Objet des sens. — 2. Division des sensibles. — 3. Des sensibles propres. — 4. Des sensibles par accident. — 5. Des sensibles communs. — 6. Opinions diverses sur la manière dont nous connaissons les sensibles communs. — 7. Opinion des Thomistes.

1. S[t] Thomas détermine ensuite à quoi s'applique la faculté sensitive, c'est-à-dire ce qui, dans les objets matériels, fait naître la sensation par un contact avec nos organes. L'essence des corps matériels, dit-il, échappe d'elle-même à l'atteinte de nos sens, et si nous la connaissons, c'est par une autre opération que l'opération sensitive (1). Seuls, les accidents affectent nos organes

(1) Sensus non apprehendit essentias rerum.... etc. *S. I,* q. VII, art. 1.

et engendrent en nous ces modifications passives qu'il est si malaisé de bien définir, quoiqu'il n'y ait personne qui les méconnaisse ou qui les ignore. Encore tous les accidents ne participent-ils pas à ce privilége d'exciter dans notre âme des sensations, parce que tous ne possèdent pas cette force d'impression qui cause dans les organes le changement nécessaire. Cet effet est limité dans le cercle des qualités sensibles qui composent la première espèce. On sait qu'Aristote a distribué les qualités des corps en quatre classes (1), dont la première comprend les *habitudes* et les *dispositions ;* la seconde, la *puissance* et l'*impuissance ;* la troisième, la *passion* et la *passibilité ;* la quatrième, la *forme* et la *figure.* Les qualités de la troisième catégorie sont les seules qui, par leur action, meuvent et altèrent nos organes ; car la *forme* et la *figure* ne sont point en contact immédiat avec notre corps, et ne nous impressionnent pas directement. De même, quoique l'*habitude* et la *puissance* soient des principes d'opération, cependant elles n'ébranlent pas immédiatement et par elles-mêmes l'organe de la sensibilité. La *passibilité* n'étant autre chose que la qualité qui produit ou qui suit une altération matérielle, il s'ensuit qu'elle est seule en état de modifier sensiblement nos organes. Les qualités de cette classe sont nommées tantôt *passions (passiones),* tantôt *passibles (patibiles qualitates),* suivant qu'elles ont une durée éphémère, comme la chaleur occasionnée par un mouvement violent, la pâleur qui provient d'une crainte soudaine, la rougeur qui naît de la honte, ou

(1) Sur la distinction et la classification des qualités sensibles, voir St Thomas, *S. I-II,* q. XLIX, art. 2 ; q. L, art. 1 ; *de Malo,* q. VII, art. 2 ; *de Virtut.*, q. I, art. 1.

suivant qu'elles persistent longtemps, comme la pâleur et la rougeur du visage quand elles sont la conséquence du tempérament.

Ces qualités sont donc le seul objet des sens, ce qui revient à dire que les choses matérielles n'agissent sur les organes que par leur intermédiaire. Mais S[t] Thomas remarque, après Aristote, que ces qualités ne sont point en contact immédiat avec le premier organe du sens que chacune d'elles affecte. Il est nécessaire qu'un tiers se place entre l'organe et l'objet pour que la sensation ait lieu. Qu'on essaie de poser l'objet lui-même sur l'organe du sens, aucune modification ne naîtra dans l'âme. S[t] Thomas n'en fournit aucune raison.

2. Il n'est personne qui ne connaisse la célèbre division des objets sensibles, en *sensibles propres, sensibles communs* et *sensibles par accident*, division transmise aux scolastiques par le fondateur du Péripatétisme, et longtemps conservée dans les écoles philosophiques (1). S[t] Thomas n'a rien ajouté sur cette matière aux enseignements d'Aristote. Les *sensibles propres* sont particuliers à chaque sens, et, dans aucun cas, ne peuvent être saisis par plusieurs. Les *sensibles communs* sont perçus par plusieurs sens, mais non pas directement et premièrement. Enfin, les *sensibles par accident* ne sont point connus en eux-mêmes, ni directement ni indirectement, mais seulement par accident, en tant qu'ils sont unis à d'autres sensibles (2).

(1) On peut la lire dans le chap. I[er] du *Traité de la connaissance de Dieu, etc.*, par BOSSUET.

(2) *S. I*, q. XVII, art. 2.

3. Il est évident que le nom de *sensible* appartient par excellence à la première espèce, puisqu'elle réalise totalement l'idée qu'éveille ce mot, et qu'elle marque la juste mesure et le rapport suivant lequel chaque sens doit se proportionner et s'appliquer à son objet direct et immédiat. D'ailleurs, comme il est de l'essence de toute sensation qu'elle ait lieu par suite du contact de l'organe et de la chose sentie, le nom de *sensible* convient évidemment à ce qui de sa nature est propre à impressionner sûrement et de prime abord l'organe du sens.

Notons, à ce même sujet, qu'en soustrayant l'objet propre d'un sens à l'action des autres facultés sensitives, St Thomas n'entend parler que des puissances du même ordre et du même degré. C'est ainsi qu'il attribue la perception de la couleur exclusivement à la vue, en déniant aux quatre autres sens extérieurs le pouvoir de connaître cette qualité ; mais il n'a garde d'étendre cette restriction au sens intérieur, dont nous traiterons bientôt. Que nous fermions, en effet, les yeux ; par la main ou l'oreille ou l'odorat, nous ne pouvons saisir la lumière. Cependant nous la voyons en quelque façon, sinon aussi vivement du moins aussi clairement que lorsque nous avions les yeux ouverts. Nous démêlons très-aisément la couleur blanche, par exemple, de la couleur noire ou verte, rien qu'en les imaginant l'une et l'autre, et ce phénomène, purement interne, nous est une preuve qu'il existe, outre la vue, d'autres puissances intérieures susceptibles d'être modifiées par les mêmes objets que ce sens extérieur. Il est vrai pourtant que le *sensible propre* se rapporte plus directement encore aux sens extérieurs qu'aux sens intérieurs, attendu que, sans les premiers,

il nous serait impossible de le percevoir et d'en avoir aucune notion.

Cependant S[t] Thomas n'ignore pas que si le sensible propre ne tombe primitivement et immédiatement que sous le sens correspondant, néanmoins il est quelquefois l'objet d'une connaissance accidentelle de la part des autres sens, c'est-à-dire qu'en vertu de son union avec d'autres qualités sensibles, le sensible propre peut être accidentellement connu par d'autres facultés que la faculté spécialement appropriée à le percevoir.

4. Au sujet des *sensibles par accident,* S[t] Thomas nous apprend qu'ils n'affectent point eux-mêmes le sens auquel on les rapporte. On les appelle *sensibles par accident,* à cause de leur liaison avec l'objet que le sens perçoit (1). C'est ainsi que les qualités sensibles nous font connaître *par accident* la substance corporelle, qui n'exerce d'elle-même aucune impression sur nos organes. La blancheur, par exemple, ne subsiste point en elle-même; elle est sans doute par elle-même l'objet de la vue, mais c'est en tant qu'elle réside dans un objet quelconque; la conçoit-on séparément? elle échappe en cet état à l'action de la faculté visive; voilà pourquoi nous sentons *par accident* le sujet qui soutient cette couleur, et cette perception sensible est une suite de l'appui prêté par ce sujet à la qualité perçue, c'est-à-dire que ce n'est pas la blancheur elle-même, l'accident pris séparément, mais le sujet qui le porte, l'objet blanc, en un mot, que la vue perçoit. De même, la douceur du lait est de sa nature invisible à l'œil; on l'appelle cependant *visible par accident,* parce

(1) *S. I,* q. XII, art. 3, ad. 2.

que la vue, percevant le lait, connaît accidentellement une chose douce.

5. Quant aux sensibles communs, qui tiennent, pour ainsi dire, le milieu entre les sensibles propres et les sensibles par accident, les scolastiques ne s'accordent point sur l'origine et la valeur de leur appellation.

6. Averroès a voulu que ce nom de *communs* leur vînt de leur aptitude à affecter le sens intérieur ou sens commun, sur lequel, d'après le célèbre commentateur, ces sensibles impriment leurs propres *espèces*, tandis qu'ils n'opèrent aucun effet semblable sur les sens extérieurs.

D'autres ont avancé que les sensibles communs modifiaient les organes des sens extérieurs par l'impression de leurs *espèces*, et qu'on les désignait par ce nom de *communs*, parce que cette modification, dont ils sont la source, s'étend à plusieurs sens. C'est là le sentiment que Scott développe dans son *Commentaire sur le Maître des sentences*. Ægidius et d'autres docteurs en assez grand nombre l'ont embrassé; mais, malgré l'autorité de ces noms illustres dans l'école, la plupart des scolastiques ont préféré l'opinion Thomiste, qui reconnaît aux sensibles communs le pouvoir d'affecter les sens, mais non *premièrement* ou par leurs *espèces* propres (1). Cette opinion concorde, au reste, avec la précédente, dans la fixation de l'origine qu'elle donne au mot de *communs*.

Pour justifier leur opinion, les Thomistes disent que l'idée de sensible, qui convient au sensible propre quand on examine ce sensible par rapport au sens correspon-

(1) *S. I*, q. XVII, art. 2.

dant, cesse de lui convenir quand on le considère par rapport à quelque autre sens. La grandeur peut être perçue par le toucher et par la vue; mais la nature de la lumière, qui la fait capable d'impressionner l'œil, s'oppose à ce qu'elle opère le même effet sur le tact; car toute puissance est dans une proportion exacte avec son objet spécifique, puisque sans cette correspondance l'objet échapperait à son action. Ainsi nos sens, étant déterminés naturellement à ce qui fait le terme et le but de leurs opérations, c'est-à-dire à la perception de leur sensible propre, sont nécessairement hors d'état d'être autrement modifiés; sans cela l'on ne concevrait point que l'objet propre de la vue, la lumière ou la couleur, ne pût être connu par l'odorat et le toucher. Conséquemment, les sensibles communs n'affectent point les sens directement, ou, comme on disait alors, par le moyen de leurs *espèces propres.*

Le Docteur Angélique énumère, après Aristote, cinq sensibles communs : la *grandeur,* la *figure,* le *repos,* le *mouvement* et le *nombre*. On en compte quelques autres : la *distance,* l'*unité,* la *rudesse* et son contraire, que l'on ramène aux cinq premiers; l'unité est comprise dans le nombre, dont elle est le principe; la distance équivaut à la grandeur existant entre deux objets; la rudesse ne diffère pas essentiellement de la figure.

7. St Thomas pense que la connaissance de ces sensibles communs a lieu par suite de l'impression que font sur les organes les sensibles propres diversement modifiés, en gardant au fond leur nature particulière, suivant la diversité des sensibles communs. La vue, par exemple, n'est pas affectée par une petite superficie tout à fait

de la même façon que par une vaste surface, et comme nous ne voyons la superficie que grâce à la couleur, cette différence d'affections visuelles n'est-elle pas une preuve que le sensible commun modifie d'une certaine manière dans la perception qu'on en a l'action du sensible propre?

Il ressort assez clairement de ce qui précède que l'action des sensibles propres est la véritable cause de la perception des sensibles communs. Bossuet n'a pas eu d'autre pensée quand il a dit que *les sensibles communs, comme l'étendue, la figure et le mouvement, n'étaient point par eux-mêmes visibles, puisque l'air, qui a toutes ces choses, ne l'est point, et qu'on les appelle* visibles par accident, *à cause qu'ils ne le sont que par la couleur*. Il confond sous la même dénomination les sensibles communs et les sensibles par accident, peu d'accord sur ce point avec S[t] Thomas, qui les a constamment divisés. Il semble même que Bossuet ne reconnaît de visibles par accident que les sensibles communs et désapprouve l'application de ce terme de *sensible par accident* aux objets de la connaissance qui ne tombent pas de quelque façon sous les sens (1).

§ III.

De la vue.

Nous commencerons par la faculté visive l'analyse des doctrines de S[t] Thomas sur chacun de nos sens extérieurs, puisque le saint docteur a donné la première place parmi ces sens au sens de la vue, comme au moins grossier et au moins matériel.

(1) Bossuet. *Traité de la connaissance,.....* chap. I[er], § 3.

S[t] Thomas paraît croire à la multiplicité de l'objet propre de la vue; car il cite en maints endroits la lumière et la couleur comme également perceptibles par l'œil (1). Nous rechercherons donc successivement ce qu'il pense de la lumière et de la couleur, et d'abord de la lumière ; car il est indubitable que la lumière entre dans la vision au moins comme sa condition la plus indispensable et le complément naturel de son objet, si toutefois elle n'est pas cet objet même.

Au moyen-âge, ce ne fut pas pour les philosophes un médiocre souci que de déterminer la nature de la lumière ; ce fluide si léger, si vite, si transparent et si pur, déconcertait, par cette exemption en apparence totale des conditions matérielles, l'esprit syllogistique du dialecticien, malgré les préjugés et les principes réputés incontestables.

Une opinion ancienne, abandonnée, paraît-il, bientôt, ne voyait dans la lumière que la manifestation de la couleur. C'étaient deux noms différents employés pour désigner le même objet considéré de deux manières : la couleur rayonne, disaient les partisans de cette opinion, et la lumière est précisément ce rayonnement de la couleur (2).

Une seconde opinion faisait de la lumière un véritable corps, et sans doute elle a prospéré dans les écoles et conquis plus d'un suffrage, si nous en jugeons d'après le soin que S[t] Thomas prend de la combattre. Le Docteur Angélique reproche à cette opinion de ne pas rendre compte des faits ; il la défie d'expliquer, par exemple, la rapide diffusion de la lumière, ni sa présence dans le même lieu que les objets matériels (3).

(1) Opusc. *De nat. luminis.* — (2) Opusc. citat.
(3) *S. I,* q. LXVII, art. 2. — Opusc. citat.

Un troisième système classait la lumière parmi les formes substantielles et l'unissait à la matière du soleil. St Thomas le réprouve encore, parce que la lumière ne pourrait, si ce système était la vérité, modifier accidentellement les corps, vu qu'il est dans la nature de la forme substantielle de contribuer comme élément principal à la constitution de l'espèce, et par conséquent de convenir essentiellement au sujet qui la reçoit, au lieu d'adhérer extérieurement à lui, comme le fait un simple accident (1).

La lumière n'étant ni un corps, ni une *forme substantielle,* que peut-elle être pour St Thomas, sinon une *forme accidentelle,* comprise dans le prédicament de la qualité? De même que la chaleur est un accident qui résulte des propriétés essentielles du feu, de même la lumière est une qualité accidentelle dérivée de l'essence du soleil et des corps qui sont lumineux par eux-mêmes (2).

Quelques docteurs avaient prétendu que la lumière *(lumen)* n'existait que comme être *intentionnel,* être *représentatif.* Scott s'attacha plus tard à reproduire et à défendre cette opinion; mais une observation de St Thomas en démontre la fausseté. Si la lumière ne possède qu'un être représentatif, d'où vient qu'elle produit des effets naturels? D'où vient que les rayons du soleil échauffent les corps, s'ils ne sont pas doués d'une existence réelle et physique (3)?

La couleur partage avec la lumière le titre d'objet de

(1) *S.* loco citat., art. 3.
(2) *De nat. luminis.* — *S.*, loco citat.
(3) *S.,* loco citat. — Opusc. citat.

la vue (1) : elle réclame à cet égard une attention spéciale dans l'examen des sensibles. Si nous en croyons S[t] Thomas, elle est une qualité permanente des corps et le résultat de la mixtion des éléments. Le saint docteur soutient, contre Avicenne, Averroès et d'autres Arabes, la permanence de la couleur dans les corps, à la façon d'une qualité, et par suite sa différence d'avec la lumière. Il lui donne, en outre, pour cause matérielle la lumière elle-même, qui dégénère et se dégrade, sans se perdre entièrement, dans le mélange des éléments qui composent les corps mixtes. La couleur, étant ainsi l'effet de la mixtion des éléments, doit varier dans les objets, suivant que les éléments sont mêlés en telles ou telles proportions.

Mais puisque la couleur aussi bien que la lumière est directement saisie par la vue, par quelle combinaison l'une et l'autre forment-elles l'objet adéquat de cette faculté? Nous lisons dans S[t] Thomas que la couleur n'est visible qu'en *puissance*, et qu'elle a besoin pour frapper l'organe visuel de l'assistance de la lumière. Mais est-ce la couleur qui doit être éclairée par un agent lumineux, sous peine de demeurer inaccessible à la vue? Non, c'est le milieu qui doit être illuminé; la couleur serait visible par elle-même, puisqu'elle est une espèce de lumière, si elle possédait assez de force et de vertu pour éclairer le milieu. Ainsi, puisque, d'une part, la lumière est par elle-même visible, et que, de l'autre, la couleur ne l'est point sans elle, il s'ensuit que la notion de visible ne serait point entièrement réalisée par la couleur, si la lumière ne lui fournissait le complément qui lui manque. On concevra comment s'exécute, dans le

(1) Coloratum est proprium objectum visus... *S. I*, q. I, art. 7.

système Thomiste, cette union des deux qualités, si l'on réfléchit que St Thomas tire principalement la couleur des mixtes de l'élément lumineux, le feu, qui, se dégradant par son mélange avec les autres éléments, se dépouille en partie de sa première nature, et se transforme en couleur (1). Cette couleur retient comme une participation fugitive de la lumière; elle présente donc un commencement d'aptitude à illuminer le milieu, et une aptitude complète à impressionner l'organe visuel. St Thomas n'a pas voulu dire autre chose, quand il a soutenu que les couleurs étaient rendues *actuellement visibles par la lumière* (2).

§ IV.

De l'ouïe.

L'oreille est l'organe de l'ouïe; son objet propre, c'est le son. St Thomas place le son dans la catégorie des qualités sensibles, et se défend de l'erreur de ceux qui le confondent avec le mouvement. Mais si le son est distinct en essence du mouvement, il n'en est pas moins attaché, d'après le saint docteur, à l'action d'une force matérielle qui le produit par commotion. Supposez que tous les corps soient dans un repos absolu, ou que les mouvements extérieurs soient suspendus, le son ne naîtra point, et le silence, qui n'est que le repos dans l'espace, sera l'état naturel du monde jusqu'à ce qu'une agitation extérieure change cette manière d'être.

(1) Opusc. *De nat. luminis.*

(2) *S. I,* q. XII, art. 5. — *In lib. Sentent.,* III, distinct. 14, art. 1. — *S. I,* q. LXVII, art. 3. — *S. II-II,* q. I, art. 3.



On voit même que lorsque le mouvement s'exécute avec lenteur, quand il a lieu sans violence, il n'y a point de bruit ou de son.

Il découle de cette observation que le son est le résultat d'une violente impulsion communiquée à la matière, et que les substances dures sont aussi par excellence les plus propres à cet effet (1). Tout ce qui est mou, tout ce qui ne résiste point à la pression, par cela même qu'il cède et ne réagit pas contre la force offensante, ne reçoit et ne cause qu'une faible secousse, qu'un très-léger bruit.

L'air est le milieu que traverse le son pour parvenir à l'oreille. Puisque le son naît, dans toutes les circonstances, d'un choc violent, et que son intensité répond à la grandeur de l'agitation, la nature a dû lui adapter et lui proportioner un milieu qui se prêtât, autant que possible, à la rapidité comme à la facilité de l'ébranlement. Or, de toutes les choses matérielles, il n'en est point qui réunisse au même degré que l'air les qualités inséparables d'une telle destination; l'élasticité, la vitesse, la fluidité n'appartiennent point aux mixtes, tandis que l'on expérimente sans cesse à quel point l'air les possède. L'eau partage avec l'air le privilége d'être le milieu du son; car elle a, à un degré moindre cependant, les mêmes qualités que l'air (2).

Le Docteur Angélique divise le son en direct et indirect : le principal des sons directs, c'est la voix, dont l'articulation de la langue fait la parole. Le son indirect ou réfléchi est vulgairement connu sous la dénomination d'*écho* (3).

(1) *In lib. de Anima*, II, c. 8.

(2) *Comment. in lib. de Anima*, II, c. 7.

(3) Ibid.

§ V.

De l'odorat.

De même que le sens de la vue et celui de l'ouïe exercent leurs fonctions par un double organe, le sens de l'odorat a été muni par la nature d'un double canal, instrument de ses opérations.

Aristote n'avait point précisé quel est l'élément, qui domine dans l'organe de l'odorat ; il est vrai qu'il semble assigner, dans un passage, cette prédominance au feu ; d'autre part, il avertit que le feu n'est l'élément dominant d'aucun organe, et que l'air, le feu et l'eau concourent également à la composition du sens de l'odorat. S[t] Thomas, interprétant la pensée d'Aristote, suivant l'opinion qu'il adopte lui-même, déclare qu'en effet ces trois éléments sont mêlés et distribués dans le sens dont il s'agit ; que l'air et l'eau prédominent tant que l'odorat n'est point actualisé par son objet, et que le feu l'emporte sur les autres dès que l'opération ajoute à la chaleur naturelle du sens la chaleur du corps odoriférant ; car, bien que l'odeur soit autre chose qu'une exhalaison fumeuse provenant du feu, elle ne se répand que grâce à cette exhalaison (1).

L'odeur est classée par S[t] Thomas parmi les qualités de la troisième espèce, parce que, d'abord, elle est un accident par lui-même sensible, et que les choses sensibles par elles-mêmes appartiennent à cette espèce ; en second lieu, parce qu'elle impressionne nos organes à la façon de

(1) *Comment. in lib. de Sensu et sensato,* lect. 5.

la couleur et du son, que l'on range dans la catégorie de ces qualités. Le Docteur Angélique a classé l'odorat au-dessous de la vue et de l'ouïe, parce que la lumière, objet propre de la vue, est le moins grossier des accidents sensibles, et que la sensation de l'ouïe est due au mouvement local, qui surpasse en noblesse le mouvement d'altération (1). Il déclare en outre, après Aristote, que de tous les animaux l'homme est le moins avantageusement doué pour l'odorat (2).

Comme le son et la lumière, l'odeur est perçue à distance. Le milieu du sens de l'odorat n'est autre que l'air pour les hommes et les animaux, et l'eau pour les poissons (3).

§ VI.

Du goût.

Après l'odorat vient le goût, dont l'objet propre est la saveur. Ces deux sens et les qualités auxquelles ils s'appliquent ont ensemble une analogie frappante, que St Thomas, après Aristote (4), n'a pas manqué de signaler.

La saveur paraît, au premier abord, être surtout une propriété de l'humide, et l'on doit reconnaître que les qualités sapides ne résident point dans les corps où toute humidité fait défaut; mais l'intervention du feu est absolument nécessaire pour dégager la saveur, qui ne se manifesterait point sans la chaleur. L'odeur et la saveur

(1) *S. I,* q. LXXVIII, art. 3.

(2) *S. I,* q. XCI, art. 3 ad 1. — *In lib. de Sensu. et sens.,* l. 9.

(3) *In lib de Sens.,* lect. 12. — Ibid., l. 5.

(4) *De Sensu et sensato,* cap. 5.

sont, en effet, d'ordinaire réunies dans un même sujet; les pierres et le fer, qui sont insipides, sont également inodores; les pommes et généralement tous les fruits sont non-seulement l'objet du goût, mais encore celui de l'odorat; tant il y a d'affinité et d'analogie entre ces deux sens (1).

Le Docteur Angélique admet huit espèces de saveurs : le doux et l'amer, qui constituent l'opposition principale entre les objets du goût; le gras, le fade, l'âpre, l'acide, l'aigu et l'âcre. Les six dernières espèces ne sont que les excès des deux qualités principales, et S[t] Thomas, d'accord avec Aristote, ramène les différences de toutes les saveurs à l'opposition première du doux et de l'amer (2).

La langue est l'organe du goût; la chair, au jugement de S[t] Thomas et d'Aristote, est l'intermédiaire par lequel ce sens perçoit la saveur.

§ VII.

Du toucher.

Quoique, dans l'ordre de noblesse, le toucher soit le dernier des sens, S[t] Thomas le place avant tous les autres, sous le rapport de l'importance et de l'utilité. Il ne craint pas d'affirmer qu'à l'endroit du toucher, l'homme est supérieur à tous les animaux, et que, parmi les individus de l'espèce humaine, la prédominance de l'esprit appartient à ceux dont la chair est molle et le toucher délicat,

(1) Ex hoc possumus accipere, quod nec siccum sine humido... *Comment. in lib. de Sens.*, l. 10.

(2) Ibid., lect. 11.

tandis que ceux dont la chair est dure, épaisse et le toucher grossier, sont presque déshérités par la nature du côté des talents et de l'intelligence (1).

Le toucher est répandu dans tout le corps. La chair n'est pas l'organe de ce sens, elle en est seulement l'intermédiaire (2).

Nous avons déjà dit comment S[t] Thomas reconnaît qu'il y a dans le corps unité de tact, malgré la séparation des parties où peuvent s'élever les sensations tactiles ; le toucher se trouvant partout où il y a des chairs, partout se reproduisent conséquemment les mêmes phénomènes.

Le saint docteur remarque encore qu'à la différence des autres sens, qui semblent n'avoir qu'une sorte de contrariété première et fondamentale entre leurs objets, le toucher perçoit plusieurs de ces oppositions, comme le froid et le chaud, le sec et l'humide, le dur et le mou. Ces contraires ne peuvent être ramenés à la même opposition fondamentale. Aussi quelques philosophes se sont préoccupés de cette diversité dans les objets du tact. Ils se sont demandé si le toucher était réellement un sens unique, et s'il ne fallait pas plutôt attribuer à des sens distincts chacune de ces oppositions. S[t] Thomas préfère ne voir, dans la perception de ces qualités, que l'exercice d'un seul et même sens embrassant, dans sa virtualité générique, les différences particulières, et resté sans dénomination précise, parce que nous ne connaissons pas l'opposition première, qui est le fondement de toutes les autres (3). En effet, dans toutes les sensations de froid et de chaud, de dur et de mou, de sec et d'humide, nous

(1) *S. I,* q. XCI, art. 3, ad. 1. — *De Anima,* lib. II, c. 7.

(2) *Comment. in lib. II,* c. 2, *de Anima.*

(3) *S. I,* q. LXXVIII, art. 3 ad. 3.

nous apercevons que l'opération sensitive s'exécute par le même organe et par le même intermédiaire. N'est-il donc pas raisonnable de présumer que si la nature a pu proportionner les mêmes organes et le même milieu à la perception de tous ces contraires, elle a pu par conséquent attribuer au sens la même souplesse et la même étendue, pour ne pas multiplier inutilement les facultés de l'homme ? Quoique nous ignorions quel est l'objet adéquat du toucher, il nous est facile cependant de connaître qu'il doit exister, et de nous convaincre en même temps de l'unité du sens par lequel l'homme le perçoit.

Ce sont là les principales réflexions de St Thomas sur chacun de nos sens extérieurs. Disciple scrupuleux d'Aristote dans les sujets que nous venons d'exposer, le Docteur Angélique a partout respecté le sentiment du philosophe grec ; il a par conséquent assez peu tiré de lui-même dans ces questions, qui touchent à la physique. Moins savant que son maître, il n'a fait que mettre en lumière les idées reçues, en les commentant et les expliquant, comme le voulaient les principes généraux de sa philosophie. Il était malaisé dès lors d'enfermer dans le cadre d'une analyse les considérations de notre docteur. On est contraint de choisir parmi les parties les plus intéressantes et d'omettre infiniment plus qu'on ne dit, sous peine de reproduire les ouvrages d'Aristote. Nous renvoyons encore une fois aux commentaires de St Thomas sur les traités du Stagirite, relatifs à ces matières, ceux que de pareilles études ne rebuteront point.

CHAPITRE X.

SENS INTÉRIEUR COMMUN.

1. Nécessité et existence d'un sens commun, d'après St Thomas. — 2. Fortune de cette hypothèse. — 3. Acception moderne de ce mot de *sens commun*. — 4. Différence de cette acception et de l'ancienne acception. — 5. Rapports du sens commun et des sens propres. — 6. Opinions diverses sur la nature du sens commun. — 7. Opinion Thomiste. — 8. Rôle principal du sens commun, d'après St Thomas. — 9. Organe du sens commun. — 10. Origine de cette hypothèse.

1. Dans la psychologie Thomiste, les sens extérieurs commencent le développement de la vie sensitive. Avant d'être mis par les sens en rapport avec les objets matériels, l'homme ne diffère point des êtres végétants, et lorsqu'il sort de cet état pour vivre d'une existence plus étendue et par là même plus parfaite, le passage d'une situation à l'autre s'effectue par les cinq sens extérieurs.

Ainsi les premières modifications passives éprouvées dans ce passage sont dues à l'action des choses sensibles sur les organes extérieurs; nous avons été successivement impressionnés, dès le principe, dans chacun de nos sens, dans notre goût, dans notre ouïe, dans notre toucher, avant de songer à comparer entre elles les diverses sensations que ces impressions ont fait naître. Telle a été la première forme de notre vie sensitive. Mais les perceptions séparées, que nous donnent nos sens, profiteraient fort médiocrement à notre instruction, sans le pouvoir que nous avons de les rapprocher et de les comparer,

soit pour juger de leur ressemblance, soit pour mieux apprécier les différences qui les divisent. Qu'importe, en effet, que la vue me montre dans plusieurs objets des couleurs et de la lumière? Qu'importe que l'oreille me transmette une multitude de sons ou que l'odorat m'instruise de la présence de plusieurs odeurs, si je ne sais point distinguer les couleurs des sons, ni les odeurs de la lumière, si je prête aux uns et aux autres le même caractère, la même nature, ou si je me trompe assez grossièrement pour attribuer aux saveurs ce qui est le propre des sons et aux sons ce qui est le propre des couleurs?

S[t] Thomas conclut de là que l'auteur de notre être a dû joindre un autre don, une autre puissance aux puissances sensitives extérieures, sinon nous serions condamnés, par la constitution même de ces puissances, à tourner sans fin dans un cercle de sensations dont la diversité nous échapperait, et que notre ignorance de leur distinction rendrait inutiles tant à la conservation de notre corps qu'à l'usage plus noble auquel notre âme pourrait les appliquer.

On dira peut-être, remarque S[t] Thomas (1), que cette puissance dont nous parlons, cette puissance qui réunit et qui compare les diverses sensations, n'est point absolument nécessaire pour que nous puissions juger des différences de nos modifications sensitives, puisque nos sens extérieurs sont doués des qualités requises pour le discernement de leurs sensibles : la vue est appropriée à saisir les couleurs et la lumière ; de là sa constitution particulière, de là les conditions déterminées qui la met-

(1) *S. I*, q. LXXVIII, art. 4, object. 2.

tent en harmonie avec sa fin, et qui, bien loin de lui permettre la plus légère erreur, ne souffrent même pas qu'elle perçoive, ni clairement, ni confusément, ce qui n'est point lumière et ce qui n'est point couleur.

S[t] Thomas ne nie point (1) que chaque faculté sensitive soit apte à bien juger entre les oppositions et les nuances des qualités sensibles qui modifient son organe. La vue peut par elle-même distinguer le rouge du vert, parce que sa vertu s'exerce alors sur son objet propre, qu'elle est faite pour lui, qu'elle en reçoit naturellement toutes les modifications, toutes les manières d'être, et qu'avec un fond commun de ressemblance entre le blanc et le noir dans la façon dont ces deux couleurs affectent les organes, il y a des différences très-réelles, très-constantes, auxquelles la vue ne se méprend pas, parce que ces différences ne sortent point, si j'ose le dire, de ce qui fait l'essence des impressions visuelles. En est-il de même de ce sens par rapport aux odeurs, aux sons et aux saveurs? Non, la vue ne les connaît pas : comment les séparerait-elle de son objet propre? Pour percevoir une différence, de même que pour porter un jugement, il faut savoir ce qui en fait la matière : ici, la matière du discernement, ce n'est plus le degré de vivacité des senteurs, des couleurs, ni leurs diverses nuances avec une communauté de nature qui ne change point. Il s'agit d'une comparaison entre des objets ayant chacun une essence et des caractères exclusifs. Rapprocher et associer les sons et les couleurs ne peut être ni l'œuvre de l'ouïe, que sa nature même détermine à ne percevoir que la première de ces qualités, ni le partage de la

(1) Ibid., ad. 2.

vue, qui, par une raison semblable, ne saisit que la seconde. Ainsi, sans un tiers qui sente à la fois les couleurs et les sons, le discernement est impossible. Ce tiers, à qui nous rapportons la distinction des qualités sensibles, St Thomas et les scolastiques, par une expression tirée d'Aristote, l'appellent *sens commun*. Le sens commun est donc, dans la psychologie de St Thomas, le terme auquel aboutissent les perceptions de nos sens, et parce que tous s'y rencontrent, il peut, en réunissant les données de chacun d'eux, connaître sûrement leurs ressemblances et leurs différences.

2. Cette hypothèse d'un centre commun où s'effectue le rapprochement de nos différentes sensations, s'est soutenue jusqu'au dix-septième siècle. Bossuet, sans s'exagérer la valeur de cette conjecture, ne trouve point dans ceux qui la combattent des motifs suffisants de persuasion (1) ; il reconnaît qu'on a le droit de suspecter cette invention de l'école Péripatéticienne, parce que le rôle dont on la charge ne se sépare que difficilement de l'exercice des sens extérieurs ; mais l'on devine, à travers ses paroles, comme un penchant à tolérer encore cette antique théorie. Le dix-huitième siècle en a conservé l'esprit ; même dans les rares systèmes spiritualistes de cette époque, le cerveau est un sens intérieur matériel, qui recueille toutes les modifications subies d'abord par les sens extérieurs ; ceux-ci reçoivent des ébranlements très-peu durables et comme instantanés. Aussi les impressions que les objets physiques font sur nos organes disparaîtraient-elles promptement, si le sens général et

(1) *Traité de la connaissance de Dieu*,..... chap. Ier, § 5.

intérieur n'avait la propriété d'être affecté de mouvements distincts et persistants à la suite de l'opération du sens extérieur, laquelle, par un effet de notre organisation, aboutit toujours au cerveau. Cette continuité de l'ébranlement primitif dans cette partie du corps par une impulsion plus ou moins forte engendre l'imagination et la mémoire (1).

3. St Thomas n'oublie pas d'expliquer ce que signifie ce mot de *commun* appliqué au sens intérieur, où se rendent et concourent les perceptions particulières. Ce que nous avons dit empêche, il nous semble, toute équivoque. Cependant nous nous rappellerons que la signification primitive de ce mot a été détournée dans les temps modernes : ainsi nous entendons par une vérité de sens commun, un principe universellement admis, un jugement consacré par un assentiment général, tandis que les scolastiques limitaient le domaine du sens commun aux perceptions sensibles, désignant par ce mot, ainsi que nous l'avons exposé déjà, la puissance intérieure dont l'opération accompagne l'action des sens extérieurs, pour décider sur la diversité des sensations et sur les qualités distinctives des objets sensibles.

4. Rien de plus dissemblable, conséquemment, que ces deux acceptions. Ce ne peut être que par la plus étrange et la plus surprenante inadvertance, que des écrivains, faisant profession de traduire et d'expliquer les doctrines et le langage de St Thomas, ont substitué l'acception moderne à l'ancienne définition et confondu

(1) Buffon. *Discours sur la nature des animaux.*

les deux sens du mot, nonobstant leur incompatibilité (1). La méprise est assez singulière pour valoir la peine qu'on la relève. St Thomas parle bien de ces conceptions communes, qui sont dans tous les esprits et qui germent en chacun de nous par le premier travail de l'intelligence pour préparer une assiette inébranlable à nos perceptions ultérieures ; mais si l'on parcourt avec la moindre attention les textes divers où se trouve mentionné ce genre de notions, on verra qu'il est question de phénomènes intellectuels, de connaissances supérieures aux connaissances sensibles, et non de ces opérations plus humbles du sens intérieur, où l'âme, ne sortant pas de la sphère des choses matérielles, prononce seulement sur les caractères variés des modifications sensibles. Les premières conceptions appartiennent au sens commun, entendu comme on l'entend de nos jours. St Thomas, qui les comprend et les apprécie suivant leur importance réelle, les élève bien au-dessus des faits de sensibilité. Son *sens commun* n'est, on l'a vu, qu'une puissance sensitive que la nature, en la destinant à compléter les puissances secondaires de même ordre, a concédé tant aux animaux qu'à l'homme ; et de là vient qu'à l'exercice de ce sens est affecté l'usage d'un organe. Qu'il y a loin de cette faculté et des perceptions qu'elle enfante à ces notions générales suivant lesquelles nous examinons et nous décidons tout, en sorte *que nous rions au lieu de répondre, toutes les fois qu'on nous propose ce qui est clairement opposé à ce que ces idées communes nous représentent.* C'est multiplier gratuitement les apparences, qui font

(1) L'abbé Cacheux. *Philosophie de St Thomas*, chapitre du *Sens commun.*

ranger S[t] Thomas parmi les patrons involontaires et inconséquents du matérialisme, que d'attribuer au sens intérieur ce que les Modernes disent d'un autre pouvoir, et de transformer arbitrairement une théorie si précise et si claire. Bien que le Docteur Angélique ait lui-même exagéré l'efficacité de ce sens, cette exagération, qui concerne d'ailleurs d'autres matières, n'excuse pas la légèreté des jugements précipités, qui travestissent son système.

5. S[t] Thomas avertit aussi que cette appellation de *commun* n'est pas le prédicat d'un genre, sous lequel seraient compris, comme autant d'espèces, les sens particuliers; car ce qui convient au genre convient également à l'espèce, et, dans le cas présent, aucune des espèces, ni la vue, ni l'ouïe, ni le goût ne peuvent embrasser les perceptions des sens séparés (1).

Mais si le sens commun n'est pas le genre des sens extérieurs, il est du moins leur principe et leur racine, c'est-à-dire que la vertu de chacun d'eux émane de l'âme par l'intermédiaire du sens commun, et que la lumière de la connaissance ne se répand et ne se réflète sur eux qu'après avoir passé par ce premier sens (2).

6. Dans le moyen-âge, bien qu'on ait cru généralement à l'existence du sens commun, on n'est pas tombé d'accord sur le mode d'après lequel s'exécutaient ses opérations, et l'on conçoit qu'il fut assez malaisé aux docteurs de cette époque de faire entendre comment une

(1) S. *I*, q. LXXVIII, art. 4, ad. 1.
(2) S. *I*, q. I, art. 3 ad. 2.

faculté sensitive atteint des sensibles si divers. Il y eut donc divergence dans les opinions.

Les uns, se recommandant de quelques paroles de Philopon, avancèrent que le sens commun, tout en restant lui-même indivisible, se servait d'un organe fort étendu, que modifiaient en différents endroits les nombreuses impressions des objets sensibles.

D'autres à ce sentiment, qu'ils estimaient dénué de preuves et de vraisemblance, substituèrent un système, professé, disaient-ils, par Thémistius, et d'après lequel le sens commun ne recevait point en lui-même les impressions du dehors, mais les percevait en quelque sorte dans les sens extérieurs, comme un homme, placé devant une lanterne magique, perçoit les images des corps qui se peignent sur le verre. Mais ce système était repoussé par la plupart des scolastiques, qui ne pouvaient comprendre la connaissance sans l'intervention d'un être représentatif, unissant d'une façon mystérieuse le sujet et l'objet.

7. Enfin St Thomas et les Thomistes enseignaient que si le sens commun a des perceptions si variées, si essentiellement différentes les unes des autres, il le doit à un pouvoir plus étendu, à une énergie supérieure, à l'efficacité d'une force ou d'une vertu plus générale, dont participent, à des degrés inégaux, tous nos sens extérieurs (1). Ils produisaient en cet endroit un passage de St Augustin, lorsque, dans ses *Commentaires sur la Genèse*, ce docteur assimile nos cinq sens à autant de ruisseaux dérivés d'une source commune, dont les eaux

(1) *S. I*, q. LV, art. 2.

ont les mêmes propriétés que les courants qui en sont formés ; de même le sens commun ramasse dans sa virtualité les pouvoirs d'action limités de chacun de nos sens.

Quelques disciples de S[t] Thomas nous apprennent que leur maître fut poussé à soutenir l'existence du sens commun, tant par le motif que nous avons indiqué plus haut, c'est-à-dire la perception simultanée et la distinction des qualités sensibles, que par le désir d'approprier une faculté spéciale à la connaissance des sensibles communs, et de mettre ainsi ces sensibles sur le même rang que les sensibles propres. On lit, en effet, dans un opuscule de S[t] Thomas, que le sensible commun répond par lui-même au sens commun, comme le sensible propre répond au sens propre (1). Mais ce passage, le seul de ses écrits philosophiques où cette doctrine soit même obscurément professée, ne nous semble pas décisif. S[t] Thomas enseigne partout ailleurs, que les objets de la nature sont inaccessibles par voie directe au sens commun, et ne sont immédiatement abordés que par les sens extérieurs. Nous croyons que le traité *des Puissances de l'âme* ne contient point la pure substance de la doctrine Thomiste, et qu'en particulier le point dont il s'agit a dû être abandonné par le Docteur Angélique. Cet ouvrage sera donc une production de sa jeunesse (2), de cette époque où l'ascendant de quelque chef d'école, auteur ou partisan du sentiment en question, a pu le gagner à des opinions qu'un âge plus mûr a délaissées, et que notre docteur, aussi modeste que judicieux, au-

(1) *De Pot. animæ*, c. 4.

(2) Encore l'authenticité en est-elle très-douteuse.

rait certainement rétractées, s'il avait jugé cette rétractation nécessaire ou le traité *des Puissances de l'âme* assez important pour mériter une révision.

8. Quoi qu'il en soit de cette conjecture, on doit citer un autre motif qui plaidait dans l'esprit de S[t] Thomas en faveur du sens commun. C'est une vérité d'expérience qu'à la réalité de la sensation s'ajoute le sentiment de la modification passive, dont notre âme est le sujet. Quand nous voyons ou que nous goûtons, une observation minutieuse distingue deux choses : 1° le fait de sentir, c'est-à-dire de percevoir une couleur ou une saveur ; 2° le fait de connaître que notre âme perçoit cette couleur ou cette saveur. Ainsi le même phénomène est suivi de deux perceptions distinctes : la première a pour objet la cause extrinsèque de la sensation ; la seconde a pour objet l'opération même du sens, ou la modification intérieure. Nous savons à quel principe rapporter la première perception : goûter les saveurs est l'acte du goût ; mais il n'est pas aussi clair, à quelle puissance se rapporte le second phénomène, qui consiste à sentir que nous goûtons les saveurs. Est-ce la même faculté qui exerce les deux opérations ? Est-ce le goût, par exemple, qui nous fait connaître son objet et son acte ? Ou bien la connaissance de l'acte est-elle l'effet et le résultat d'une opération différente de celle du sens ? S[t] Thomas se range à cette dernière opinion. Le sens particulier, le sens propre, comme l'appelle le Docteur Angélique, ne connaît que l'image du sensible, par lequel il est modifié ; la vue ne perçoit que l'image de la couleur ou de la lumière, qui l'impressionne ; cette impression étant le principe même de la perception de l'objet, et la perception de l'objet, soit

coloré, soit lumineux, étant à la fois la fin de notre opération visuelle et la seule raison pour laquelle la nature nous a donné la vue, là doivent s'arrêter les actes de la faculté visive.

Le même raisonnement convient à l'ouïe, à l'odorat, au goût, au toucher. Ainsi, ce qui suffit à ces sens, ce qui épuise, si l'on ose parler de la sorte, leur énergie, serait trop peu pour l'âme. Nous avons montré comment, suivant la croyance des scolastiques, par delà les sens apparents, les sens extérieurs, l'auteur du genre humain avait caché un sens intérieur, servant aux autres de commune limite, de terrain neutre, pour ainsi dire, où concouraient, afin d'y être pesées et comparées, toutes les données qui viennent du dehors par les organes corporels. C'est ce sens qui reçoit, d'après S[t] Thomas, le contrecoup et le sentiment des modifications survenues dans les sens particuliers. Les sensations de l'odorat, de la vue, de l'ouïe, l'éveillant aussitôt qu'elles naissent, constamment il les perçoit, puisqu'il serait absurde de supposer que, contrairement à ce qui se passe dans les sens extérieurs, le sens commun ne peut percevoir son objet immédiat. Or la modification du sens propre par les qualités des objets est la cause immédiate de la modification que subit le sens intérieur, et la première chose sur laquelle tombent ses regards. Ainsi, quand la vue transmet au sens commun le résultat de son opération ou la perception de la couleur, ce dernier sens aperçoit de prime abord l'opération visuelle, et en second lieu l'objet de cette opération. Bien que S[t] Thomas ait l'air de nommer la qualité sensible comme le premier objet que perçoit le sens commun, nous croyons interpréter plus exactement sa pensée en affirmant que, d'après lui, l'attention

du sens commun se porte d'abord sur l'opération du sens propre, et se continue ensuite naturellement jusqu'à l'objet de ce dernier sens. St Thomas ne dit-il pas lui-même que de la modification de la vue par la couleur naît immédiatement une autre modification qui affecte le sens commun et lui fait percevoir la vision elle-même? Donc, puisque la vision produit cette seconde modification, puisqu'elle impressionne immédiatement le sens commun, elle en est l'objet propre et direct; et, s'il était permis d'employer cette expression, nous dirions qu'elle en est le *premier sensible* (1).

Cette conclusion s'accorde pleinement avec les paroles de St Thomas et avec son système général; elle explique en grande partie la croyance du saint docteur à l'existence d'un sens intérieur, en même temps qu'elle prouve sa vigilance à ramener à quelque faculté chaque phénomène dont l'âme est le théâtre. L'analyse psychologique constate dans l'exercice des opérations sensitives la conscience qu'a notre âme de chacune de ces modifications. St Thomas sépara très-judicieusement des autres faits intérieurs cette conscience ou ce sentiment, phénomène d'un genre particulier, et ne manqua pas d'en discerner les caractères spéciaux. Cet examen, en lui découvrant la diversité de ces ordres de faits, lui prouva par l'impossibilité de les rattacher au même principe la nécessité d'une faculté nouvelle, plus parfaite que les sens extérieurs et plus en harmonie avec les modifications dont il fallait rendre compte. Le Docteur Angélique choisit le sens commun, parce qu'il lui sembla que les phénomènes observés ne s'élevaient pas au-dessus des

(1) *S. I,* q. LXXVIII, art. 4 ad. 2.

opérations sensitives. Ce choix fut-il heureux ? Nous le verrons plus tard, quand nous aborderons, pour la traiter en elle-même, la théorie de l'entendement.

9. Dans la langue de S[t] Thomas et d'Aristote, le sens commun a le nom de *premier sensitif.* C'est lui, qui est le principe et le foyer de la sensibilité : c'est en lui qu'elle réside comme en son premier sujet. A l'instar des autres sens, il a son organe, ou *sensorium commune,* auquel se relient tous les organes des sens particuliers. Ce *sensorium*, pour Aristote, est le cœur, du moins à l'égard des animaux sanguins, parce que, dit le philosophe grec, ce qui est premièrement sensitif, c'est ce qui est premièrement sanguin, et, dans la génération, l'animation du corps commence, suivant Aristote, par le mouvement du cœur. Il est vraisemblable que telle fut aussi l'opinion de S[t] Thomas ; cependant, si l'on en croyait le traité des *Puissances de l'âme,* le Docteur Angélique aurait placé l'organe du sens commun dans la première cavité du cerveau, à l'endroit même où se séparent les nerfs des sens particuliers. Le *sensorium commune* distribuerait aux organes des sens propres les esprits animaux indispensables pour l'exercice des fonctions sensitives (1).

10. Une étude plus sévère des faits de conscience a détrôné de nos jours la doctrine du sens commun. Mais la condamnation de cette hypothèse par la méthode expérimentale eût singulièrement troublé S[t] Thomas ; car elle aurait entraîné le sacrifice d'autres théories, que des

(1) *De Potent. animæ,* c. 3 et 4.

convictions antérieures, reposant malheureusement sur des principes mal entendus, lui faisaient un devoir de maintenir et de défendre par des suppositions subsidiaires, qui se liaient trop étroitement dans son esprit aux premières conclusions pour laisser prise au plus faible doute, à la plus légère suspicion d'erreur. Le sens commun est la conséquence obligée de l'opinion Thomiste sur la perception extérieure. En effet, s'il est accordé que notre âme ne connaît pas immédiatement les objets du monde physique, si cette connaissance s'accomplit par la formation d'une image interposée, comme les images venant de chaque sens représentent quelques qualités seulement ou quelques parties de l'objet, nous ne saurions point allier les résultats de ces diverses impressions pour en composer l'objet total, sans une faculté sensitive commune, qui rassemble les éléments multiples apportés de plusieurs côtés et par plusieurs voies, bien que d'un même corps. Car de répondre que notre âme, comparant toutes ces sensations, peut, sans la faculté dont il s'agit, discerner d'après leurs rapports l'union de leurs objets respectifs dans un même individu matériel, c'est donner prise d'un autre côté à quiconque voudrait alléguer l'un des enseignements les plus fondamentaux de la psychologie scolastique sur le principe de la connaissance sensible (1). D'après S[t] Thomas et les scolastiques, l'âme ne voit des corps que ce que les sensations lui apprennent. Les sensations se produisent par les images; les images, naissant isolément et solitairement dans chaque sens, doivent donc pour le

(1) Nous parlons ici dans l'hypothèse de la connaissance sensible par l'intermédiaire d'un être représentatif.

besoin de la connaissance s'agglomérer d'elles-mêmes dans un centre commun, afin de montrer dans son unité, dans son individualité, la chose matérielle, dont chacune d'elles nous rend une seule face. Par contre, ce centre, distinct de l'âme même, doit être supprimé comme superflu, si l'on abandonne l'opinion de l'image représentative, et si l'on met l'âme en commerce immédiat et direct avec la matière ; les Modernes ne s'y sont pas trompés.

CHAPITRE XI.

DES SENS INTÉRIEURS.

1. De la nécessité et de l'existence des sens intérieurs. — 2. Division de ces sens. — 3. Système d'Avicenne. — 4. Différence des sens intérieurs dans l'homme et dans la bête. — 5. Innovation aux doctrines d'Aristote.

Nous arrivons à l'une des parties les moins développées de la psychologie de St Thomas. Si, dans les pages qui précèdent, le Docteur Angélique n'a pas su se préserver de toute erreur, si ses opinions paraissent quelquefois hasardées, contraires à l'expérience, du moins il les explique avec clarté, les défend avec méthode, et les élucide par des renvois fréquents. Nous n'avons garde d'insinuer par là qu'au point où nous sommes parvenus de sa psychologie sa méthode perde les formes arrêtées et la précision qu'elle a eues jusqu'à présent. Mais, parce que le saint docteur a voulu, par un motif quelconque, trop abréger l'exposition de ses doctrines, ses thèses, quoique d'ailleurs bien exposées, n'offrent pas toujours, comme auparavant, une réponse catégorique et plus ou moins satisfaisante aux diverses questions du lecteur (1). Nous regrettons qu'il n'ait pas jugé à propos de donner à ces questions la même étendue qu'à d'autres sujets, où l'intérêt est moins vif et la solution moins importante.

(1) Les ouvrages originaux de St Thomas renferment très-peu de détails sur les facultés secondaires, dont il sera question dans les trois chapitres suivants.

Nous avons, il est vrai, ses *Commentaires sur Aristote,* et là du moins les détails ne manquent pas ; mais aussi ses paroles n'ont plus la même portée ; tant il est souvent difficile de découvrir si le disciple adopte pleinement les idées du maître, ou s'il se contente de les interpréter fidèlement, en faisant ressortir ce qu'elles ont de vraisemblable et de conforme aux principes reçus. Toutefois nous tâcherons, avec l'aide de ces commentaires, de suppléer aux omissions ou aux réticences des ouvrages originaux du saint docteur, et, avec tout le scrupule d'un pieux respect, nous espérons réussir à saisir et à traduire ses véritables sentiments.

1. La méthode, qui préside cette fois encore aux enseignements du Docteur Angélique, est un mélange des procédés analytique et synthétique. La synthèse commence l'exposition de la doctrine ; mais l'analyse vérifie sans cesse, contrôle et confronte avec les faits le résultat de la déduction. St Thomas part d'une proposition incontestable : c'est que la nature a dû pourvoir aux nécessités des êtres, et quand il emploie dans ce sens le mot de *nature,* il désigne le créateur et le conservateur de ce qui existe, ou l'auteur de l'ensemble des lois qui sont préposées aux mouvements de l'univers (1).

Comment la proposition précitée se rattache-t-elle à la doctrine générale de St Thomas ? En ce que si Dieu ne fournissait pas aux êtres créés ce qui leur est nécessaire, il se manquerait à lui-même, il serait à bon droit accusé de contradiction, parce qu'il se jouerait volontairement de la destination des êtres, et que, rendant leur existence

(1) S. *I*, q. LXXVIII, art. 4.

impossible, il détruirait conséquemment la perfection du monde, qui est, aux yeux de St Thomas, sa fin principale dans l'ordre des fins secondaires. Quelle contradiction, par exemple, si, après avoir créé l'homme pour en faire l'un des plus beaux ornements de l'univers, Dieu l'abandonnait sans ressources, et le laissait s'éteindre, sans lui mettre entre les mains les moyens d'entretenir sa vie. Donc, conclut St Thomas, Dieu a dû déposer dans l'homme le principe d'autant d'opérations sensitives qu'en requiert la conservation de la vie d'un animal parfait. Nous disons le principe, parce que nous supposons à toutes ces opérations le même caractère ; mais si nous découvrons qu'il existe entre elles des différences considérables, des conditions variées et distinctes, nous serons contraints de les diviser en plusieurs classes, et de les ramener à des principes multiples, c'est-à-dire à diverses puissances ou facultés de l'âme ; car les puissances de l'âme sont les principes immédiats des opérations que l'on observe dans chaque homme.

Or, continue St Thomas, il est indispensable à la vie de l'animal qu'il puisse percevoir les objets sensibles, non-seulement quand ces objets sont présents, et modifient actuellement ses sens extérieurs, mais même en leur absence, et lorsque ses organes n'en sont plus impressionnés (1). Si l'animal ne pouvait exercer ce genre de perceptions à l'égard des objets absents, il ne se mouvrait point et ne songerait jamais à se mouvoir vers ce qui est convenable et avantageux à ses sens, puisque l'on ne songe point à poursuivre ce que l'on ne sent ni ne connaît, et que tous les mouvements se font en vue d'un

(1) Loco citato.

objet perçu de quelque façon, au moins obscurément. D'autre part, il est certain que l'homme se porte vers des objets absents, et nous pouvons constater des mouvements analogues dans les animaux irraisonnables; ces animaux savent retrouver leur gîte, ils vont étancher leur soif à des sources connues, ils fréquentent les lieux où parfois ils ont pu rassasier leur faim. Comment expliquer ces divers phénomènes? Ne faut-il pas admettre qu'outre la puissance de percevoir les objets, dont les organes sont actuellement frappés, tous les animaux et l'homme par conséquent possèdent la faculté d'en retenir les impressions? Sans cette faculté, tous les objets seraient nouveaux pour nous, et, bien loin de les percevoir absents, nous ne saurions jamais qu'une sensation se renouvelle dans notre âme, et que l'objet, présent à nos sens, nous affecte pour la seconde fois. Si le contraire a lieu tous les jours, si nos perceptions d'autrefois nous reviennent, c'est qu'à notre insu notre âme les a conservées, et qu'elles se présentent à l'occasion des circonstances qui les firent naître.

St Thomas, poursuivant cette étude, déclare qu'il ne saurait convenir à la même faculté sensitive de recevoir les impressions et de les conserver. Car, dit-il, les objets matériels qui subissent le plus facilement et le plus vite les impressions, ne les gardent pas à beaucoup près aussi longtemps que d'autres en qui l'on ne trouve pas les mêmes dispositions à se laisser modifier. Les corps humides, par exemple, reçoivent aisément et ne peuvent conserver, tandis que les secs, dont l'aptitude à recevoir est moindre, retiennent beaucoup mieux et beaucoup plus longtemps. Toute faculté sensitive, étant de sa nature assujettie et liée à un organe corporel, est

soumise forcément à cette loi des corps : par conséquent, autre est la puissance qui reçoit les impressions des qualités sensibles, autre est celle qui les conserve (1).

Ce n'est pas tout, ajoute le saint docteur. Si les opérations de l'homme avaient seulement pour objet les plaisirs et les peines des sens, les facultés énumérées jusqu'à présent suffiraient sans doute à les lui procurer, puisque les unes sont faites pour saisir les objets actuellement présents, d'où dérivent les jouissances physiques, l'autre pour les ressusciter et les reproduire par le moyen de leur image. Mais l'homme, comme tout animal, doit avoir d'autres penchants, d'autres inclinations, que l'amour du plaisir physique ou des sensations agréables, et d'autres appréhensions que celles des sensations pénibles. Il doit chercher encore ce qui protége et sauvegarde sa vie, fuir ce qui la menace et poursuivre la satisfaction d'autres tendances, naturelles à l'être sensible : c'est ainsi que la brebis s'enfuit à l'aspect d'un loup, et que le rossignol, à l'arrivée du printemps, bâtit un nid dans la feuillée pour sa couvée future. Certainement ni le rossignol, ni la brebis n'obéissent dans leurs mouvements à quelque suggestion des sens extérieurs. La couleur du loup, sa stature et son air, fussent-ils encore plus hideux qu'on ne saurait l'imaginer, ne blesseraient pas assez l'organe de la vision pour exciter dans la brebis cette répulsion invincible ; de même, quand le rossignol recueille des flocons de laine et de la paille pour son nid, on n'oserait prétendre que sa vue soit charmée par la couleur de la laine, ou que quelque autre de ses sens extérieurs retire de cette occupation une jouissance ac-

(1) Loco citato.

tuelle. La brebis et le rossignol sont mis en mouvement par des perceptions d'une nature supérieure à celle des qualités sensibles : l'une voit dans le loup son ennemi naturel, et s'en éloigne avec crainte à la suite de cette perception ; l'autre voit dans la paille et dans les flocons de laine les matériaux de son nid, dont il sent instinctivement l'utilité.

St Thomas conclut que ces opérations de la brebis et de l'oiseau découlent d'un principe plus élevé que les perceptions extérieures ; car ces dernières sont amenées par la seule impression que font sur les organes les qualités sensibles des corps (1).

On voit de quelle manière s'unissent dans ce raisonnement l'élément fourni par la raison et l'élément fourni par l'expérience. Le point de départ est une considération abstraite, fondée sur la sagesse des lois qui doivent gouverner l'univers. St Thomas décide que cette sagesse, en créant le genre animal, s'est engagée par là même à le munir des moyens indispensables à son entretien. Ces moyens sont les principes d'opérations, à l'aide desquels l'animal pourvoit à ses besoins. Ici l'analyse psychologique détermine la nature de ces principes, et les attache à l'âme comme ses facultés. Ensuite le raisonnement suggère la nécessité de deux sortes de mouvements, le premier vers l'objet présent, le second vers l'objet absent. L'observation expérimentale confirme ces données, et c'est d'elle encore que le raisonnement emprunte sa preuve de la différence des deux facultés, qui président à ces mouvements. Le même ordre règne dans tout le cours de l'argumentation ; la

(1) Loco citato.

raison va devant, le témoignage de l'expérience suit aussitôt, et le Docteur Angélique n'émet aucune proposition qu'il ne la confirme sur-le-champ par les dépositions de la conscience et par l'observation extérieure. Outre les plaisirs et les peines des sens, la raison lui suggère-t-elle le besoin pour l'âme d'autres sources d'opérations? il jette un coup d'œil sur la nature pour y chercher la vérification de cette suggestion de l'esprit. En un mot, il ne sépare jamais le raisonnement de l'observation, parce que l'observation, dans la psychologie de St Thomas, est le complément naturel du raisonnement, et, abstraction faite de la vérité des doctrines, on ne retrouve nulle part plus exactement pratiquée la véritable méthode, qui dirigeait dans l'exposition de ses systèmes le fondateur de l'école Thomiste.

2. Résumons les considérations du saint docteur sur la distinction des puissances sensitives. Parmi ces puissances, il en est qui sont ordonnées à recevoir les *formes sensibles*, puisque la vie de l'animal commence par ses relations avec les objets matériels, et que l'âme sensitive ne peut dès le principe entrer en exercice, à moins d'être affectée par les corps actuellement présents. Ces puissances sont de deux sortes : les unes ont leur organe tourné vers le monde extérieur ; ce sont les *sens propres* ; l'organe de l'autre ou du *sens commun* est tout intérieur.

Ces *formes sensibles* une fois acquises, le soin de les retenir et de les conserver est réservé par la nature à ce que nous nommons *imagination* et *fantaisie*. Ces deux mots expriment la même notion, et s'appliquent à la même puissance.

Au-dessus des sens et de l'imagination, S[t] Thomas a signalé des perceptions d'un caractère particulier qui se rapportent à des objets individuels; ces *intentions (intentiones),* pour employer l'expression textuelle de S[t] Thomas, sont perçues pour la première fois par la puissance connue sous le nom de *force estimative (vis æstimativa);* après elle, la *mémoire (vis memorativa)* s'en empare et les conserve, de même que l'imagination garde les formes représentatives des qualités sensibles.

S[t] Thomas admet donc quatre facultés sensitives intérieures : le *sens commun, l'imagination, l'estimative* et la *mémoire* (1).

3. Un philosophe arabe, Avicenne, avait autrement distribué ces puissances. Il en avait porté le nombre à cinq, croyant apercevoir entre plusieurs phénomènes, attribués par S[t] Thomas à l'imagination, des différences trop notables pour les ramener tous à la même puissance. Il avait donc restreint le domaine de l'imagination pour instituer à côté d'elle une faculté distincte, la *fantaisie.* Dans le système d'Avicenne, c'était la *fantaisie* qui retenait les perceptions des objets sensibles; mais c'était l'*imagination* qui, combinant les diverses données des *sens extérieurs* et du *sens commun*, formait des assemblages nouveaux, des êtres purement imaginaires. Avicenne classait ainsi l'*imagination* entre la *fantaisie* et la *force estimative.* L'on conçoit, en effet, que telle devait être la place de cette faculté, puisque, d'une part, obligée de se servir des éléments de la *fantaisie* pour les composer ou les diviser, l'*imagination* était naturellement

(1) *De Anima,* art. 13, corp. artic.

postérieure à cette faculté, et que, de l'autre, son pouvoir ne pouvait égaler l'efficacité de l'*estimative*, resserré qu'il était dans l'horizon des formes sensibles. Ainsi, par la vertu de cette puissance, fondant en une seule les deux *espèces représentatives* de l'or et d'une montagne, que nous présente la fantaisie, nous en faisons une *montagne* d'or. Par elle encore nous donnons à un lac les proportions d'une mer, nous agrandissons à plaisir les hommes et les choses, nous créons des chimères, des centaures et des sphinx. Enfin, il n'est sorte de fantômes, ou riants ou lugubres, que l'homme ne puisse composer à l'aide d'éléments venus primitivement des sens extérieurs et tenus en réserve par la *fantaisie*, et le principe de ces compositions, au sentiment d'Avicenne, est une cinquième puissance, très-distincte de la fantaisie, ou de ce qu'on est convenu d'appeler *imagination passive* (1).

Mais St Thomas refuse d'adhérer à la division d'Avicenne, qui lui semble peu motivée. Pourquoi, dit-il, enlever à la fantaisie le pouvoir d'assembler et de coordonner des formes sensibles? Si cette puissance est capable de ramener à nos yeux les images reçues, pourquoi n'en ramènerait-elle pas plusieurs à la fois? Le Docteur Angélique n'hésite pas à affirmer que l'opération dont parle Avicenne n'offre rien qui surpasse la vertu de la fantaisie, telle que l'homme la tient de la nature, et, quant aux animaux, il déclare qu'aucun de leurs mouvements ne nous autorise à leur attribuer cette même opération. Il contrebalance l'autorité d'Avicenne par le nom d'un philosophe arabe comme lui, de ce même Aver-

(1) S. *I*, q. LXXXVIII, art. 4.

roès dont les écoles avaient admiré le vaste savoir et l'audacieux génie. Dans son ouvrage sur les sens et les sensibles, Averroès avait agité la question dont il s'agit, et ses conclusions avaient été contraires à celles d'Avicenne. Au lieu de séparer le pouvoir de combiner les images sur un plan nouveau du pouvoir plus général de les conserver et de les reproduire, il les avait considérés comme un pouvoir unique dans l'espèce humaine, constituant une seule et même faculté (1). C'en était assez pour que S[t] Thomas, n'apercevant aucune raison sérieuse en faveur de l'opinion d'Avicenne, et la croyant d'ailleurs en désaccord avec les faits, ne la discutât pas plus longtemps.

4. Il continue donc à ne reconnaître que les quatre puissances précédemment indiquées, le *sens commun*, l'*imagination*, l'*estimative* et la *mémoire*. Comparant à cet égard l'homme et la bête, il ne remarque aucune différence dans la manière dont leurs sens extérieurs sont affectés et perçoivent les formes sensibles. Les sens de l'homme sont, en général, plus délicats, plus subtils, plus exercés que les sens de la brute; mais, au fond, les modifications de l'âme de l'homme et celles de l'âme de la bête par les qualités sensibles des corps se ressemblent exactement : c'est le même mode d'impression sur les organes, le même état de l'âme dans la sensation, le même rapport à l'objet de la perception. S[t] Thomas ne distingue point la *force imaginative*, qu'il accorde aux bêtes, de celle qu'il reconnaît aux hommes : il les applique aux mêmes usages, ne réservant en faveur

(1) Loco citato.

de l'espèce humaine que cette partie de l'*imagination* qui se rapporte à la combinaison et à l'arrangement de plusieurs formes. Il n'en est pas de même des deux autres puissances. Quand l'animal irraisonnable évite ou poursuit une chose par l'effet d'une de ces perceptions que les sens ne donnent point, il cède à une impulsion instinctive, irréfléchie, dont il ne se rend pas compte; seulement, sentant en lui-même, soit une répugnance, soit un attrait, il s'ébranle aussitôt vers l'objet qui le cause ou s'en détourne avec dégoût. Mais ces perceptions, ou, comme dit St Thomas, ces *intentions individuelles*, qui meuvent instinctivement l'animal, l'homme les acquiert par voie de comparaison. Au lieu qu'à l'approche du loup une impulsion naturelle, indélibérée, précipite la fuite de la brebis, le voyageur qui voit venir à lui quelque passant de mauvaise mine, se cache prudemment ou se prémunit dans la crainte d'un danger que des indices nombreux lui dénoncent. Aussi, tandis que la puissance, à qui reviennent ces *perceptions particulières*, est appelée dans l'animal *estimative naturelle*, St Thomas et les scolastiques ont donné le nom de *cogitative* à la faculté correspondante dans l'homme (1). Le Docteur Angélique nous apprend que les philosophes remplaçaient parfois le nom de *cogitative* par celui de *raison particulière*, qui traduit mieux, il nous semble, le caractère et les attributions de la puissance dont nous parlons. Car cette puissance associe, rapproche et compare les *perceptions individuelles*, de même que la raison intellective compare et associe les jugements universels.

(1) Sur la différence de l'estimative et de la cogitative, on peut lire les *Commentaires de* St Thomas sur le *Traité de l'âme*, liv. II, lect. 13.

Aux yeux de St Thomas, la différence entre les facultés correspondantes dans l'homme et dans la bête n'est pas moins frappante à l'endroit de la mémoire. Les bêtes ne s'efforcent point de faire revivre le passé ; elles n'en retrouvent que ce qui se présente soudainement à leur âme ; leurs ressouvenirs ont toujours quelque chose d'imprévu, d'inattendu, de fatal, comme la sensation elle-même. Pareille chose arrive le plus souvent à l'homme ; nous nous souvenons accidentellement et comme par hasard d'un très-grand nombre de faits passés ; mais nous avons, en outre, remarque St Thomas, le pouvoir de fouiller dans nos souvenirs, de rechercher les perceptions d'autrefois, de courir après elles lorsqu'elles semblent nous fuir, et de les contraindre, par des procédés ingénieux, à se dérouler successivement à nos regards. De là vient qu'avec la *mémoire,* faculté commune aux animaux et au genre humain, et qui n'embrasse que les souvenirs subits et fortuits, St Thomas donne à l'homme la *réminiscence* ou la puissance de se rappeler, par une espèce de raisonnement, les perceptions d'autrefois (1). Afin d'énoncer sa pensée par une formule plus énergique, le saint docteur se sert à dessein du mot *syllogistice ;* car, dit-il, la méthode que pratique la réminiscence dans le rappel des connaissances n'est pas sans analogie avec la marche progressive et l'allure du syllogisme.

Les lecteurs tant soit peu familiarisés avec Aristote retrouveront les inspirations du philosophe grec dans la plupart des théories que nous venons d'exposer. Les emprunts pourraient s'observer presque à chaque ligne, et l'on restituerait de la sorte au chef du Péripatétisme

(1) *S. I-II,* q. LXXIV, art. 3 ad. 1.

à peu près toutes les idées émises par St Thomas. Nous ne blâmons pas ce manque d'originalité; loin de là, nous y reconnaissons l'œuvre d'un solide discernement et d'une grande rectitude d'esprit. S'il est un cas où la scolastique ait eu raison de continuer les doctrines du Stagirite par une paraphrase pure et simple, par un commentaire uniquement explicatif, c'est sans contredit à l'occasion de ces facultés secondaires, je veux dire l'imagination et la mémoire, que nul n'a mieux étudiées, mieux approfondies, mieux connues qu'Aristote.

5. Malheureusement le système de la puissance *cogitative* fait ombre à cette sage réserve ; on en chercherait inutilement l'origine dans les ouvrages du philosophe grec. Ce système est né d'une fausse interprétation du troisième livre de l'*Ame,* quelque temps avant St Thomas, dans les écoles arabes, dont le Docteur Angélique avait curieusement suivi les subtiles controverses. Aristote parle sans doute de l'*opinion* (1); mais il en parle comme d'une faculté intellectuelle, comme d'une variété de l'entendement *qui porte sur le contingent et qui a un autre objet que la science* (2). « L'opinion, dit encore Aristote, est proprement la conception vraie ou fausse d'une proposition contingente et non démontrée (3). Il y a des opinions, dit-il autre part, qui résultent de syllogismes (4). La prudence se rapporte à l'opinion, et s'applique aux actions dont le principe est dans la volonté et dans un choix

(1) C'est la même faculté que les scolastiques appellent *estimative* ou *cogitative.*

(2) *Poster. anal.* I, 33, §§ 1 seqq.

(3) *De Anima,* lib. III, 3, § 4.

(4) *De Anima,* III, 11, § 2.

raisonné (1). » Et cette prudence, qu'il vient de rapporter à l'opinion, il affirme qu'elle est le propre de l'homme aussi bien que le raisonnement, la pensée et la science (2).

L'*opinion* d'Aristote ne ressemble donc nullement à la puissance *cogitative*, dont le Docteur Angélique nous entretenait tout à l'heure. Nous soumettrons bientôt au lecteur une appréciation sur cette invention des scolastiques, sur cette innovation aux traditions péripatéticiennes ; nous avions à cœur d'avertir auparavant que cette théorie n'avait pas été puisée par St Thomas aux sources mêmes du Péripatétisme.

(1) *Moral. ad Nicom.* VI, 5. — *Psychologie d'Aristote*, par M. Wadington-Kastus, chap. 18.

(2) *De Anima*, lib. I, 5, § 13.

CHAPITRE XII.

DE L'IMAGINATION.

1. Distinction de l'imagination et de la mémoire. — 2. Nature de l'imagination. — 3. Vrais rapports de l'imagination et de l'entendement. — 4. Puissance et utilité de l'imagination. — 5. De son véritable rôle. — 6. De la force imaginative dans l'animal. — 7. De ses conditions organiques.

St Thomas appelle l'imagination le *trésor des formes que les sens nous transmettent,* parce que, à mesure que nos connaissances sensibles s'augmentent, grâce à notre commerce avec les objets matériels, nous déposons ces *représentations* dans le réceptacle de l'imagination, comme dans un lieu secret, où nous les retrouverons sûrement quand viendra le moment d'agir et d'en user (1).

1. La même expression revient sous sa plume à propos de la mémoire, qu'il qualifie pareillement du nom de *trésor* à cause de la ressemblance du souvenir avec le phénomène d'imagination (2); car l'observation, même la plus superficielle, ne laisse point douter qu'il n'y ait entre ces deux facultés, au point de vue de leur objet, des rapports très-étroits. De même que la mémoire se nourrit de perceptions antérieures, ainsi l'imagination nous reporte vers le passé, ou du moins elle lui emprunte tous les éléments qu'elle met en œuvre. Nous

(1) *S. I*, q. LXXVIII, art. 4.
(2) Ibid.

retrace-t-elle un avenir lugubre? elle le construit avec des images qu'elle doit à l'expérience. Quand elle émousse la vivacité de nos douleurs par la perspective d'une fortune meilleure, pour composer ce monde imaginaire, elle évoque les riants fantômes qui nous ont autrefois charmés ; en un mot, comme la mémoire, elle cherche ses matériaux dans le temps qui n'est plus.

Mais, malgré cette évidente similitude, St Thomas ne veut point que l'on identifie dans aucun cas ces deux puissances, et, dans l'analogie qu'il établit entre elles, il respecte leurs caractères distinctifs et leurs diverses attributions avec une sévérité qui n'a pas obtenu, chez beaucoup de modernes, toute la considération qu'elle méritait. Aussi, pour avoir maladroitement confondu le domaine de la mémoire et celui de l'imagination, des philosophes contemporains ont été entraînés à des erreurs considérables qui malheureusement vont s'accréditant tous les jours.

Il est, par exemple, à peu près généralement admis que l'imagination présuppose la mémoire, et qu'elle n'existerait point sans elle. Cette opinion a jeté dans les esprits de si profondes racines, qu'il n'est point d'ouvrage philosophique où l'on traite de l'imagination sans avoir préalablement exposé la théorie de la mémoire, afin de manifester plus aisément par cet ordre la dépendance et la subordination de la première à l'égard de la seconde. On peut nier, quoi qu'en disent certains critiques, que St Thomas eût agréé cet arrangement (1). Du moins, la façon dont le saint docteur a compris le rôle de l'imagination,

(1) *Philosophie de St Thomas,* par M. l'abbé Cacheux, article de l'*Imagination.*

rend la chose pleinement incroyable. D'après lui, le propre de l'imagination, c'est de conserver et de reproduire les formes des objets matériels ; ce que les sens nous ont transmis une première fois, l'imagination le ressuscite après un temps plus ou moins long, et comme, dans l'intervalle, l'impression s'affaiblit, l'image renouvelée dégénère toujours de la vivacité de l'original. Nous disons bien de la mémoire qu'elle nous rend présentes les choses passées ; mais si nous parlons de la sorte, c'est parce qu'au souvenir se mêle d'ordinaire la représentation imaginaire des objets sensibles qui sont dans quelques rapports avec l'acte de mémoire. De soi, le souvenir ne réveille que les phénomènes intérieurs, les faits de conscience. La reproduction des formes matérielles, qui semblent revivre par la mémoire, est proprement l'œuvre de l'imagination.

Cette doctrine, qui n'est que le commentaire des paroles de St Thomas, concorde de tous points avec les fonctions que le Docteur Angélique distribue aux deux facultés. J'aurai disputé ma vie contre un animal féroce : quand cette rencontre se représente à mon esprit, d'une part, l'imagination replace devant mes yeux toutes les circonstances extérieures de cette lutte, la stature de la bête, ses bonds, ses cris, son poil hérissé, ses yeux sanglants, en un mot, tout ce qui ébranle les organes, tout ce qui parle aux sens ; d'autre part, la mémoire me rappelle mon émotion ; par elle revivent les terreurs qui m'ont assailli dans ce danger, les souffrances de mon âme, mes sentiments de désespoir, et généralement tous les mouvements intérieurs, toutes les phases de crainte et d'angoisses, par lesquelles j'ai passé tant qu'a duré le combat ; grâce à l'entente des deux facultés, rien n'est

perdu de ce qui a signalé cet événement; chacune d'elles me rend une partie du passé, l'une, par la peinture des objets matériels, l'autre, par le retour de mes modifications intérieures.

On voit par là que leur action est distincte, et que leurs résultats, en s'alliant pour compléter le spectacle, ne sont point absorbés les uns dans les autres; qu'ils ont chacun leur individualité, leurs caractères spéciaux. Il serait tout aussi difficile de les confondre que d'assimiler les rugissements du lion aux sentiments d'épouvante qu'ils occasionnent dans l'âme. Dès lors pourquoi l'imagination serait-elle la sujette de la mémoire ? La simple exposition des fonctions qui lui sont dévolues, ne prouve-t-elle pas, au contraire, son indépendance, et la méprise de ceux qui l'ont subordonnée à l'autre faculté? Le côté vrai de ce sentiment, c'est que ces deux puissances opèrent presque toujours de concert, à cause des relations qui sont entre leurs objets; qu'elles viennent, pour ainsi parler, au secours l'une de l'autre, et que leurs effets se complètent mutuellement. Mais loin que la mémoire soit indispensable à l'imagination pour la conservation ou le renouvellement des formes sensibles, la priorité de développement appartient de fait, ainsi que l'a marqué S[t] Thomas, à l'imagination, parce que l'exercice de cette puissance suit sans intermédiaire le premier éveil de la vie sensitive, c'est-à-dire que l'imagination entre immédiatement en jeu après l'action des sens extérieurs et du sens commun (1).

Ainsi, c'est à bon droit que S[t] Thomas a séparé le domaine de la mémoire de celui de l'imagination. On est

(1) S. *I*, LXXVIII, art. 4.

obligé de souscrire à la délimitation qu'il indique, sous peine de prendre des jugements ou des souvenirs pour des images, et de brouiller les idées que nous nous faisons d'une puissance purement sensitive. L'expression de *mémoire imaginative* n'est donc applicable qu'aux cas, d'ailleurs très-fréquents, où se combinent les éléments fournis par les deux facultés, et nous venons de voir que, même en cette occasion, leurs résultats respectifs sont aussi distincts que si chacune des deux puissances agissait isolément.

De là suit que la seule imagination est incapable de nous donner la notion du passé. Cette notion est inséparable de l'idée de durée, puisque le passé n'est qu'un mode de la durée ou du temps. Or la conception du temps suppose non-seulement la succession de certains phénomènes, mais la connaissance de cette succession, connaissance que nous devons tant à la perception intérieure qu'à la mémoire; anéantissez la conscience, et les modifications de l'âme disparaissent inaperçues; supprimez le souvenir, vous détruisez le seul moyen que vous ayez de relier le premier fait de conscience à ceux qui l'ont suivi, c'est-à-dire de constater leur présence successive dans l'âme et conséquemment d'acquérir la notion de durée.

Ces conclusions sortent comme d'elles-mêmes des paroles de St Thomas; d'ailleurs il a trop souvent répété que la connaissance du passé se tire de la mémoire, non de l'imagination, pour que sa pensée puisse être un instant douteuse (1) : son système est donc sur ce point au niveau de la science moderne.

(1) Ipsa ratio præteriti, quam attendit memoria........ *S. I,* q. LXXVIII, art. 4.

2. L'imagination est donc bien définie : la puissance qui conserve les formes des objets matériels, et qui s'en sert pour ses opérations en l'absence de ces objets. La définition d'Aristote, *un mouvement résultant de la sensation en acte,* concerne plutôt le phénomène que la faculté. De plus, sans contester absolument son exactitude, puisque l'opération imaginative succède effectivement à la sensation et dépend des sens extérieurs, on peut dire avec raison qu'elle prête à l'équivoque. Qu'est-ce, en effet, que le sens commun dans la philosophie scolastique, sinon une sorte de mouvement dépendant de la puissance sensitive et se produisant régulièrement après chaque sensation ? L'imagination ne serait donc clairement définie, *un mouvement intérieur qui résulte et dépend de l'exercice des sens,* que dans le cas seulement où, sous la dénomination de sensation en acte, l'on comprendrait à la fois l'action du sens propre et celle du sens commun (1).

3. Si nous interrogeons maintenant notre saint docteur sur les relations de l'imagination et de l'entendement, il nous apprendra que toutes les opérations intellectuelles portent l'empreinte de l'imagination, parce que l'âme, tant qu'elle vit dans le corps, n'entend point sans images, et que, dans ses spéculations les plus élevées, elle se tourne inévitablement vers les fantômes des objets matériels pour en revêtir ses idées, dont elle soutiendrait difficilement la vérité pure. En vertu de cette alliance, l'imagination coopère notablement au développement de la vie intellectuelle ; elle est pour ainsi dire de moitié

(1) *De Anima,* lib. III.

dans l'acquisition de nos connaissances les plus hautes (1). De là vient aussi qu'elle est d'un si puissant secours pour le raisonnement, en ce que non-seulement elle éclaire par des exemples, empruntés au monde des corps, les considérations les plus abstraites, mais encore parce qu'elle guide et facilite l'attention de l'esprit en appuyant, si l'on peut parler de la sorte, ses conceptions immatérielles à des signes sensibles, afin de les préciser et les déterminer davantage (2).

4. Cette doctrine du Docteur Angélique est féconde en enseignements importants. Indépendamment de la connexion nécessaire, proclamée par St Thomas, entre les facultés intellectuelles et l'imagination, ou plutôt à cause même de cette connexion, nous comprenons sans peine que le concours de l'imagination doit étendre considérablement l'empire de l'intelligence; car, si l'on compare le nombre des hommes à qui leur éducation ouvre les régions de l'idée pure, à ceux qui ne vivent, pour ainsi dire, que par les sens, ce nombre paraîtra si disproportionné que l'intelligence, destituée du secours de l'imagination, n'obtiendrait aucune influence sur les destinées et les actions du genre humain; à part quelques rares privilégiés, qui se renfermeraient dans l'enceinte des écoles, les opérations de l'entendement ne marqueraient aucune trace dans les institutions et les lois des empires, et le peuple, n'étant plus soumis à une direction élevée, végèterait dans un avilissement que ses grossiers instincts augmenteraient tous les jours. Il n'y a que les figures saisissables aux sens qui frappent et impressionnent

(1) *S. I,* q. LXXXIV, art. 7.
(2) *S. I,* q. CXVII, art. 1.

le vulgaire, en lui parlant le seul langage intelligible à son ignorance. La vérité sans voile offusque les esprits incultes, comme un soleil trop radieux éblouit par sa splendeur des yeux accoutumés aux teintes modérées d'un demi-jour. Quand un homme d'une raison supérieure veut agir efficacement sur la foule, c'est-à-dire sur ceux qui composent la presque totalité de la race humaine, il est contraint d'abaisser lui-même la sublimité de ses conceptions, de les envelopper dans des représentations sensibles et de les assortir à la faiblesse des âmes qu'il instruit. La multitude se passionne pour ce qu'elle voit, pour ce qu'elle touche, en un mot, pour ce qu'elle sent : le génie seul s'enchante pour la vérité toute nue.

5. Mais, malgré cette intime liaison des deux ordres de puissances, l'on serait encore une fois très-mal venu à les confondre, à l'exemple de plusieurs modernes qui n'ont pas l'air de soupçonner les dangers de cette confusion. Jugeant que S[t] Thomas avait trop resserré le champ de l'imagination en le bornant aux seules images, ils ont avancé que le domaine de cette faculté était sans bornes, et qu'il embrassait tout.

Quand le poëte nous rend les scènes de la nature, quand il retrace les sentiments les plus profonds ou les plus délicats du cœur, quand il invoque les notions abstraites, les immortelles idées au milieu desquelles aime à vivre le philosophe, *et qui font de Dieu un véritable Dieu,* pour employer le magnifique langage de Platon, *en tant qu'il est avec elles,* dans ces occasions et dans mille autres semblables, on ne saurait nier qu'il y ait de l'imagination. Il y en a certainement dans le travail du musicien quand il choisit et combine les sons d'où naissent

de mélodieux accords; il y en a dans l'orateur qu'une véritable passion inspire, soit qu'il déplore, comme Démosthène, les malheurs de la patrie, soit qu'il nous arrache, comme Bossuet, à la préoccupation des intérêts terrestres par le spectacle d'une mort soudaine et les funèbres appareils d'une tombe; il y en a dans l'historien quand, à l'approche des grandes catastrophes, son style s'émeut et s'assombrit; il y en a même dans le philosophe quand il sonde en tremblant les grands mystères de l'existence humaine; partout, en un mot, où l'âme s'élève, apparaît l'imagination. S[t] Thomas n'aurait eu garde d'en disconvenir, mais il eût sévèrement démêlé dans ces phénomènes la part de la raison ou du sentiment de celle de l'imagination. Ce n'est pas l'imagination qui perçoit les notions abstraites; ce n'est pas l'imagination qui souffre au dedans de nous; ce n'est pas elle qui juge de la beauté des corps, de l'harmonie des concerts, de la justesse et de la cadence d'une symphonie; sinon, il faudra dire que l'imagination est identique à la raison et au sentiment.

On objecte contre la doctrine Thomiste, que, le son n'étant point une image, le musicien, qui se rappelle des sons et les arrange en mélodie, ne ferait jamais une œuvre d'imagination (1). Qui possède cependant cette puissance d'imaginer à un plus haut degré que Mozart, Gluck ou Pergolèse?

Mais on oublie ce que S[t] Thomas a si souvent constaté que, par la condition de notre nature, nous mêlons des images à la considération des choses même les plus spirituelles; à plus forte raison lorsque nous nous représentons, à l'aide de la mémoire, des perceptions sen-

(1) *Du vrai, du beau, du bien;* par M. Cousin, 6e leçon.

sibles et des objets matériels. Le son est de cette dernière espèce. Quelle que soit la forme sous laquelle il est saisi par l'âme, ce que personne ne prendra sur soi de décider, il est d'autant plus indubitable qu'il en revêt une, que l'on ne peut le classer parmi les idées et les choses de raisonnement. Ce qui le prouve assurément, c'est que, lorsqu'il revient à la mémoire, on croit l'ouïr encore, et l'on ne mériterait pas le nom de musicien si le son imaginé ne retentissait point en quelque sorte à l'oreille comme le son véritable. On donne à ces représentations le nom des représentations visuelles, non que les premières soient exactement semblables aux autres, mais parce que le terme d'*image* est le plus propre que l'on connaisse à exprimer ce genre de perceptions, qui se font par des signes sensibles, n'importe d'ailleurs leur figure et leur apparence.

Il en est des saveurs, des odeurs et des qualités tangibles comme des sensations de l'ouïe ; si leur reproduction dans notre esprit diffère sous quelques rapports de la reproduction des couleurs et de la lumière, du moins il existe entre ces diverses reproductions une parenté d'origine, une conformité d'impressions, en un mot, une ressemblance de nature qui permet de les classer sous une appellation générique et de les attribuer à la même puissance.

Dans S[t] Thomas, *imaginer* a donc un sens plus large qu'*apercevoir les objets par les images proprement dites de la vue*. Les partisans eux-mêmes les plus fougueux de la théorie des *espèces intentionnelles* n'ont jamais pensé que les fantômes *représentatifs*, dus à l'action des objets sur nos organes, affectassent dans leur manière d'être l'exacte ressemblance des formes recueillies par l'œil.

Tout ce qui est saisi par des similitudes empruntées aux corps, quelles qu'elles soient d'ailleurs, enfin, tout ce qui, de près ou de loin, rappelle la matière, appartient sans le moindre doute à la puissance dont il est question.

L'on comprendra facilement quel est le rôle de l'imagination dans les tableaux de la vie morale, dans les peintures de sentiment, qui vivifient et embellissent les œuvres des grands écrivains. Comme les autres phénomènes intérieurs, le sentiment est une modification spirituelle, qui ne peut avoir dans l'univers, ni son modèle, ni sa copie ; les douleurs et les joies de l'âme, l'enthousiasme et l'amour, la colère et la haine ne répondent point à des réalités palpables ; ils sont d'un autre ordre et d'une autre sphère que ce qui tombe sous nos sens ; à quel titre rapporterons-nous au pouvoir d'imaginer les peintures du cœur humain ? Parce que dans ces conceptions, ou gracieuses et touchantes, ou véhémentes et chaleureuses, tous les éléments, tous les traits, sous lesquels se manifeste le sentiment, font partie de cette collection d'images ou de représentations sensibles que ce même pouvoir a soigneusement recueillies dans le cours de la vie, lorsque des scènes analogues à celles que l'écrivain retrace ont une première fois sollicité son attention. Pour peu que l'émotion soit intense et sincère, elle déborde aisément à travers toute notre personne, elle se répand sur le visage, dans les regards, dans la démarche, dans chacune de nos actions. Ces signes extérieurs ne sont pas perdus pour l'observateur ; il les note, pour en faire un jour l'indice et l'expression d'émotions pareilles, et c'est grâce à ces vestiges du passé que l'imagination trouve sa place partout où se montre le sentiment.

Bien plus, nous sommes convaincus que St Thomas est

demeuré dans la vérité, quand il a transporté à *l'opinion* et parfois même à la *raison intellective*, ce qui semble à quelques modernes (1) le caractère distinctif de l'imagination, c'est-à-dire ce pouvoir d'ébranler fortement l'âme, soit en présence de tout objet beau, soit quand nos souvenirs le réveillent, soit quand nous nous le dépeignons à nous-même sans l'avoir jamais vu (2). Pourquoi versons-nous des larmes à l'occasion d'un malheur imaginaire? Pourquoi sommes-nous si délicieusement réjouis en songeant aux riants paysages, aux sites enchanteurs que nous avons jadis contemplés? Je n'aperçois point dans ces larmes et dans cette émotion le résultat nécessaire des images qui se forment en nous; d'autres en sont modifiés qui n'éprouvent pas les mêmes effets. Ce qui m'enlève à la terre, ce qui me ravit momentanément le sentiment de mon existence, vous laisse insensible et froid. Nous nous entretenons d'un péril que nous avons autrefois couru, d'une affreuse tempête, dont des efforts surhumains ont à peine pu nous sauver. Pourquoi tremblé-je encore de tous mes membres, tandis que vous riez de ma vaine frayeur? Cependant les images que nous percevons sont les mêmes : c'est la même foudre, la même lueur sinistre des éclairs, la même furie des vagues, la même violence de l'ouragan; mais il vous manque ce qui seul, au dire de S[t] Thomas, émeut l'âme et ravive le sentiment; il vous manque ce jugement, cette *opinion* qui vous intéresserait infailliblement à la contemplation de ces scènes par la perception d'un bien ou d'un mal,

(1) *Du vrai, du beau*, etc., à l'endroit cité.

(2) Sicut imaginatio formæ sine æstimatione convenientis... etc... *S. I-II*, q. VII, art. 1 ad. 2.

relatif à votre personne. Votre cœur serait remué au seul souvenir de la tempête, si vous ne réfléchissiez point que le danger n'existe plus. Vous n'auriez aucun plaisir à vous rappeler un beau site, vous en parleriez sans émotion, si vous pouviez constamment oublier, en le décrivant, que vous avez autrefois joui du spectacle qu'il vous offrait, ou peut-être que vous espérez en jouir encore ; sans ce rapport entre vous et l'objet de votre description, en un mot, sans le *jugement,* je ne comprends point l'émotion (1). A coup sûr, l'imagination seule n'a pas dicté ce vers, où respire la sympathie la plus profonde et la plus vraie :

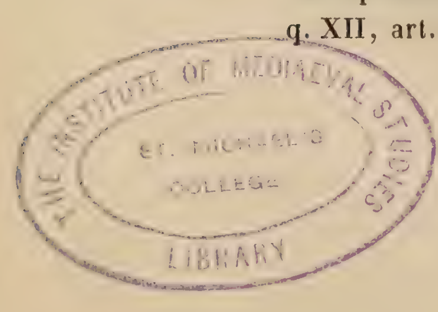
Non ignara mali miseris succurrere disco.

La souffrance et la joie, c'est-à-dire l'émotion, résultent toujours pour nous d'un jugement préalable à l'égard des choses qui nous affectent. Le sourire ou les larmes viennent à la suite de ce jugement. Concluons donc que l'imagination est impuissante d'elle-même à exciter notre âme, à donner l'éveil à la sensibilité, et puisque l'on n'oserait sérieusement lui rapporter les conceptions universelles ou les idées, avouons que S[t] Thomas a fort bien jugé, quand il a limité l'action de cette faculté à la formation des *images* ou des *représentations sensibles.*

Un doute pourtant : S[t] Thomas n'a-t-il pas compromis lui-même ses propres principes en concédant à l'imagination la puissance de combiner les perceptions conservées, et de créer par ce procédé toute sorte d'êtres fantastiques (2)? C'est encore, nous le savons, l'opinion d'un

(1) *Cours de Philosophie,* par M. Damiron, I[re] partie, pag. 169.

(2) Aliquæ potentiæ cognoscitivæ sunt, quæ ex speciebus primo conceptis alias formare possunt, sicut imaginatio.... etc..... *S. I,* q. XII, art. 9.


INSTITUTE OF MEDIAEVAL STUDIES
ST. MICHAEL'S COLLEGE
LIBRARY

grand nombre de philosophes modernes qui même établissent, principalement dans cet acte intérieur, l'essence de l'imagination, identifiant volontiers cette puissance avec la mémoire pour la reproduction pure et simple des perceptions sensibles (1). Cette doctrine entraîne de fausses conséquences qui tendent à conférer à l'imagination la nature et l'activité des phénomènes intellectuels. En effet, cette combinaison, pour être l'œuvre de l'homme, ne doit pas se rencontrer dans l'univers. Autrement il en serait d'elle comme des représentations fidèles de la réalité, qui remettent devant nos yeux les objets autrefois perçus, dans la même disposition et le même ordre, sans aucun mélange d'éléments étrangers. Un tel arrangement serait donc incompréhensible sans un travail intérieur qui choisit entre les formes connues, et les assemble avec plus ou moins d'harmonie, suivant l'état de l'âme et ses divers penchants. Quelle que soit la rapidité de cet effort et de ce coup d'œil intellectuel, il enveloppe cependant une réflexion, un jugement, qui passe inaperçu, précisement parce qu'il se fait très-vite, mais qui n'en est pas moins réel, puisque nous n'accolerions jamais deux fantômes si nous ne les comparions préalablement en quelque manière, et si l'âme, allant de l'un à l'autre, ne saisissait le rapport qui les unit. L'activité, qui se déploie dans cet acte organisateur, contraste trop fortement avec la passivité, comme avec la fatalité des reproductions simples et fidèles des perceptions antérieures, pour être rangée dans la même catégorie de modifications. Évidemment cet acte vient d'un

(1) *Cours de Philosophie*, par M. Damiron, Ire partie. *De l'Imagination.*

principe plus élevé; la nature en est identique à celle des perceptions de l'entendement. Accorder ensemble, conformément à certaines règles, les formes de plusieurs objets matériels ne saurait être l'office d'une faculté, qui, continuant la sensation, ou pour mieux dire, répétant la sensation antérieure, est astreinte aux mêmes lois, aux mêmes conditions que son antécédent.

Au fond, bien que le Docteur Angélique paraisse au premier abord professer le sentiment, qui fait honneur à l'imagination des créations idéales, il a reconnu très-certainement l'intervention de l'intelligence dans ces phénomènes, attendu qu'en recherchant la raison de leur possibilité il l'a trouvée dans le voisinage de l'entendement. Il affirme que, sans la présence de cette dernière puissance, nous ne composerions, ni ne décomposerions les images des corps (1). Nous nous souvenons même que, dans son argumentation contre la division introduite par Avicenne au sein de la fantaisie, St Thomas insiste fortement sur ce que ces compositions et décompositions ne surpassent pas la *vertu* de la puissance *imaginative,* qu'il a fait consister précédemment dans la simple conservation et reproduction des formes sensibles. Aurait-il parlé de la sorte s'il avait considéré l'activité, qui préside à la création des figures fantastiques, comme un des caractères essentiels de l'imagination? Assurément de la représentation passive des perceptions sensibles à la composition laborieuse de ces êtres de raison, l'intervalle est assez considérable, et, pour le franchir, ce n'est pas trop de s'adresser à l'intelligence.

Telle est du moins, après St Thomas, dont nous

(1) *S. I*, q. LXXVIII, art. 4.

croyons interpréter fidèlement la doctrine, la pensée d'un philosophe éminemment doué de jugement et de bon sens. Quoique Bossuet ait gardé, dans les matières philosophiques, l'indépendance d'un esprit large et supérieur aux systèmes, il n'a pas caché sa prédilection pour le Thomisme, qu'on lui avait enseigné au collége de Navarre. Ce qu'il a dit de l'imagination, dans son *Traité de la connaissance de Dieu et de soi-même*, est le commentaire scrupuleux de la doctrine de St Thomas, et sur la question particulière qui nous occupe, il n'a pas d'autre opinion que celle de son maître, telle du moins que nous l'avons entendue. Ce passage ne sera point ici mal placé.

« Il se forme souvent aussi dans notre imagination des figures bizarres et capricieuses qu'elle ne peut pas forger toute seule, et où il faut qu'elle soit aidée par l'entendement. Les centaures, les chimères et les autres compositions de cette nature, que nous faisons et défaisons quand il nous plaît, supposent quelques réflexions sur les choses différentes dont elles se forment et quelque comparaison des unes avec les autres; ce qui appartient à l'entendement. Mais ce même entendement, qui donne occasion à la fantaisie de former et de lui présenter ces assemblages monstrueux, en connaît la vanité. »

Ainsi, d'après St Thomas et Bossuet, la formation de ces êtres fictifs, sans existence véritable, appartient à l'intelligence; l'imagination y concourt pour sa part en empruntant aux perceptions antérieures les éléments de ce travail. Mais c'est surtout l'activité, développée par l'intelligence, qui fait l'efficacité de l'opération créatrice par les rapports que cette puissance institue entre les formes séparées. On comparerait assez bien les attributions de l'imagination, dans ce phénomène multiple, aux

services de l'ouvrier secondaire, qui, malgré son ignorance de l'œuvre méditée par le principal artisan, fournit à celui-ci les nombreux matériaux nécessaires à l'exécution.

L'imagination agit donc, dans cette composition d'êtres sans réalité, sous la conduite et la direction de la raison. Voilà pourquoi, quand elle accepte paisiblement le joug et l'autorité des facultés intellectuelles, sa vivacité native éclate parfois en produits si pleins de charmes et d'originalité, que les scènes de la vie réelle n'ont ni plus d'agrément ni plus d'intérêt.

Bien que cette combinaison de la pensée et de l'image s'accomplisse souvent avec une rapidité qui semble tenir du prodige, il n'est pas nécessaire, pour en rendre compte, de dénaturer l'imagination et de lui supposer des procédés mystérieux et inconciliables avec son essence. L'on conçoit, en effet, que l'habitude de réfléchir sur les rapports des choses spirituelles avec les objets sensibles prédispose l'esprit à les apercevoir de prime abord, presque sans aucun labeur, ou du moins par un imperceptible effort. St Thomas en indique la raison : c'est que la nature matérielle est le reflet d'une intelligence (1). Chacune de ses parties garde donc quelque chose de ce rayonnement ; quiconque les étudie sans préjugés et sans étroitesse, voit resplendir sur toutes leurs faces comme un *vestige* (2) lumineux de l'infinie raison (3). Et ce n'est

(1) Res quidem sensibiles aliquale vestigium in se divinæ imitationis retinent..... *S. cont. Gent.*, lib. I, c. 8.

(2) Expression de St Thomas..... *S. I*, q. XCIII, art. 6.

(3) Imitatur lapis Deum ut causam secundum esse, secundum bonitatem et alia hujusmodi, sicut et aliæ creaturæ..... (*S. cont. Gent.*, lib. I, c. 31.) — Materia licet recedat a Dei similitudine.... *S. I*, q. XIV, art. 13, ad. 3.

pas seulement la vérité divine qui s'annonce par tout ce qui est ; l'immortelle beauté reluit à côté d'elle dans les divers objets, parce que Dieu, dont le monde réfléchit, quoique faiblement, l'incompréhensible essence, est à la fois vérité et beauté, connaissance et amour. Par conséquent, l'examen de l'univers, où sont quelque peu représentés ces attributs, prépare l'observateur à traduire promptement par des figures, d'une manière analogue, soit sa pensée, soit le sentiment de son cœur. La lecture des ouvrages où cette étude occupe une grande place, comme les poésies, les descriptions de la nature, influe fort efficacement sur cette rapidité de mouvements intérieurs, qui associent les formes sensibles, tantôt aux conceptions abstraites, tantôt aux émotions de l'âme. Ce commencement d'habitude s'accroît ensuite par l'imitation et l'usage. Tôt ou tard, grâce à l'exercice, le raisonnement, dont Bossuet réclamait la nécessité pour adapter aux idées ces représentations de la force imaginative, s'efface au point de n'y paraître presque plus ; et, sans l'analyse pour approfondir ces curieux phénomènes, on les jugerait instinctifs et antérieurs à la réflexion. Aussi, pour s'être payés d'apparence, des philosophes distingués ont-ils prononcé que le procédé de l'imagination était *l'inspiration se substituant au raisonnement* (1).

D'autres, par une incroyable inadvertance, ont fait dire à S[t] Thomas lui-même, que l'office de l'imagination est la conception d'un système, et que la vérification de cette conception appartient à l'observation et à la raison (2).

Ce dissentiment entre S[t] Thomas et beaucoup de mo-

(1) M. Cousin. *Du vrai, du beau,* etc..... 6e leçon.

(2) L'abbé Cacheux, dans l'ouvrage déjà indiqué.

dernes sur la nature de l'imagination a pour suite une dissidence pareille dans la détermination de l'idéal. S[t] Thomas n'a malheureusement presque rien écrit sur cet intéressant sujet : on demanderait vainement à ses œuvres une esquisse philosophique du beau, l'ébauche d'un système; sauf quelques lignes dans le *Traité de Dieu,* l'esthétique ne doit rien à notre saint docteur (1). S[t] Thomas aurait-il ignoré les savantes discussions de la philosophie grecque sur un sujet aussi fécond? Ou plutôt a-t-il sciemment et volontairement négligé des investigations que les premiers scolastiques n'avaient point accueillies? Quoi qu'il en soit, il ne parle guère du beau que pour en donner une définition. C'est à cela que se réduit sa théorie. Cependant ce passage est empreint d'une élévation d'idées qui rappelle les doctrines platoniciennes sur la nature de la beauté. D'après S[t] Thomas, le beau s'identifie, soit avec l'être, soit avec le bien et le vrai; la seule manière de le concevoir le distingue des autres notions. Platon n'avait pas une autre pensée quand il disait du beau qu'il est la splendeur du vrai, c'est-à-dire la vérité paraissant aux regards et récréant l'œil de l'homme par sa beauté. S[t] Thomas définit le beau en général : *ce qui plaît en tant qu'on le contemple* (2). Ainsi le beau n'est pas l'utile, parce que le plaisir que nous retirons de l'utile n'est pas celui de la contemplation pure, et qu'il pro-

(1) Ajoutez-y un passage d'ailleurs très-explicite du *Traité de la Trinité, S. I,* q. XXIX, art. 8... Ad pulchritudinem tria requiruntur : primo quidem integritas sive perfectio (quæ enim diminuta sunt, hoc ipso turpia sunt); et debita proportio, sive consonantia, et iterum claritas; unde quæ habent colorem nitidum pulchra esse dicuntur.

(2) *S. I,* q. V, art. 4.

vient de la possession d'une chose dont nous attendons une jouissance bien différente de la joie que fait naître en nous la vue de la beauté. Par un motif semblable, le beau ne réside pas essentiellement dans la convenance ou la proportion, parce que ces deux notions se résolvent très-souvent dans la notion même de l'utile. L'essence du beau, c'est d'être un objet de contemplation, de captiver l'esprit en cette qualité par une jouissance céleste, par une volupté toute chaste, qui, n'ayant rien de commun avec les voluptés du corps, n'occasionne aucun désordre dans l'organisme. S[t] Thomas caractérise cette jouissance avec son ordinaire concision quand il dit que c'est *un plaisir de contemplation : Quœ visa placent.* Il estimait indigne de l'art et de son nom la beauté faite pour provoquer les désirs sensuels.

Du beau naît l'idéal; car l'idéal n'est que la conception de la beauté parfaite. Par quelles facultés atteignons-nous l'idéal? Est-ce par l'imagination, comme l'assurent beaucoup de philosophes modernes? Assurément non, ou du moins il est un idéal supérieur à la vertu de la puissance imaginative. Celle-ci connaît bien, il est vrai, le monde matériel; mais le monde moral est soustrait à sa vue. Dirons-nous que la beauté n'appartient qu'à la matière? En deshériterons-nous l'intelligence? Il ne se peut, puisque la beauté suit la vérité comme son resplendissement, et que la vérité se dégrade, comme parle Platon, en descendant des sommets de l'idée pure à l'instabilité des formes sensibles. Ainsi, plus on monte vers l'absolu, vers l'infini, plus l'esprit est inondé de lumière; par conséquent plus il y a de beauté dans ses conceptions. L'idéal du beau intellectuel surpasse donc l'idéal du beau sensible autant que les vérités éternelles et nécessaires sur-

passent les vérités contingentes. C'en est assez pour nous démontrer l'impuissance de l'imagination à nous mettre en rapport avec toute espèce de beauté. L'appellation de *faculté de l'idéal* ne lui convient qu'autant que l'on restreint la signification du mot à l'*idéal sensible*, à celui qui met en œuvre les images des objets matériels pour exprimer, soit un sentiment, soit une pensée. Et quoique le beau sensible n'égale pas le beau intellectuel, quoique l'artiste, par la condition même de son talent, soit audessous du philosophe, c'est encore un assez beau privilége de disposer de l'universalité des formes sensibles, et, par des représentations qui parlent fortement aux sens, d'élever l'esprit lui-même vers l'immatériel et l'infini.

6. Nous savons déjà dans quelle juste mesure le Docteur Angélique accorde à l'animal irraisonnable le pouvoir d'imaginer. Puisque ce pouvoir découle, en ce qui lui est essentiel, de la sensibilité, l'on ne peut sans inconséquence refuser de le reconnaître aux êtres sensitifs. Les bêtes reçoivent donc les images des objets, en l'absence de ces derniers, lorsque la première perception a suffisamment marqué son passage dans leur âme. Mais elles les reçoivent telles que le passé les leur a primitivement offertes, sans que la concordance de ces images avec la réalité soit détruite, parce que l'association et l'arrangement des images nécessite une vertu dont les bêtes ne sont point capables. Cette infériorité de leur imagination par rapport à celle de l'homme, infériorité que proclame constamment St Thomas, et dont il attribue la cause au défaut d'intelligence, confirme ce que nous conjecturions précédemment, à savoir, que le Docteur

Angélique avait reconnu dans la combinaison des impressions sensibles, soit entre elles, soit avec les sentiments et les idées universelles, l'exercice d'une puissance supérieure, de l'entendement lui-même, duquel émanent la réflexion et le raisonnement, que présuppose de toute rigueur ce pouvoir de combinaison.

7. Après avoir distingué l'imagination des autres facultés de l'âme et décrit son véritable caractère, S[t] Thomas avait à déterminer les conditions organiques, dont la connaissance doit entrer pour une grande part dans l'explication complète du phénomène relatif à cette puissance. Le saint docteur n'a pas tenté ce travail, et son silence à cet égard n'a pas besoin d'excuse. De nos jours encore les recherches de la science n'ont amené sur ce point aucune découverte décisive. Sauf quelques données sans précision, on se contente d'affirmer, et S[t] Thomas n'y a pas manqué, l'existence de relations intimes entre la puissance imaginative et les organes (1). Le corps influe sur l'imagination : rien de plus constant; jusqu'où s'étend cette influence? Il est douteux qu'on parvienne jamais à le fixer. On sait seulement que l'influence varie avec le pays, l'âge, le sexe, l'état primitif du tempérament, la disposition du système nerveux. Le reste est encore un mystère, que la physiologie n'éclaircira peut-être jamais.

(1) Manifestum est quod apparitiones imaginariæ causantur interdum ex locali mutatione... etc... *S. I,* q. CXI, art. 3.

CHAPITRE XIII.

DE L'OPINION.

1. Nature de l'opinion. — 2. Relations de l'opinion avec les sens. — 3. De ses attributions. — 4. Erreur d'Averroès. — 5. Organe de l'opinion. — 6. Erreur de St Thomas à l'égard de cette faculté. — 7. Origine de cette erreur.

1. Ce mot de *vis cogitativa*, que l'on traduit assez communément par celui d'*opinion*, n'est pas le seul que les philosophes du moyen-âge employaient pour désigner la même faculté. St Thomas nous avertissait quelques pages plus haut de la synonymie d'une autre expression, *ratio particularis*, raison particulière, qu'il ne faut pas confondre avec la raison individuelle et personnelle des Modernes. Outre ces deux appellations, nous en lisons encore une autre dans les auteurs scolastiques, d'un usage aussi fréquent que les précédentes, surtout parmi les disciples des philosophes arabes. Nous voulons parler du mot *intellectus passivus*, qu'il n'est pas rare de rencontrer dans les écrits de St Thomas (1).

On sait déjà par ce qui vient d'être dit dans l'avant-dernier chapitre quel est le caractère distinctif de l'*intellect passif*, son rôle et sa place parmi les facultés de l'âme, dans la théorie Thomiste. De cet intellect dépendent toutes les *intentions individuelles*, tous les jugements particuliers que nous portons sur les qualités

(1) Les scolastiques et St Thomas lui-même l'attribuaient, mais à tort, à Aristote.

cachées des objets ; grâce à lui, nous procurons à notre corps un très-grand nombre de commodités ; grâce à lui, nous connaissons l'utilité de beaucoup d'objets sensibles et l'inutilité de certains autres ; grâce à lui, nous percevons les propriétés ou qualités individuelles qui ne tombent pas sous les sens, et les divers rapports particuliers et déterminés, dont ces qualités sont le fondement.

2. Suivant cette doctrine, les sens sont indispensables à l'opinion, parce que les jugements de cette dernière puissance ne sortent point du particulier, et que le particulier n'est directement et primitivement saisi que par le sens ; mais l'opinion se distingue du sens, en ce que les perceptions qui lui sont propres, au lieu de concerner la partie de l'objet sensible qui tombe sous les sens, regardent aux qualités cachées et pour ainsi dire intérieures, aux accidents impalpaples et invisibles ; et de là vient que, pour exprimer cette différence, St Thomas et les scolastiques disaient que l'opinion perçoit *rationes insensatas rerum*. Nous n'en citerons qu'un exemple.

Voici un pauvre enfant accablé de froid et de misère, que je recueille, que je réchauffe et que je couvre de bons vêtements. Il est à cet âge où l'âme s'ouvre encore facilement à la reconnaissance et à l'affection. Dès que je m'offre à sa vue, il court à moi, et son sourire, son contentement, son air d'innocence heureuse et de candeur, m'annoncent que mon bienfait n'a pas été mal placé.

Cet enfant connaît les soins dont il a été l'objet, il connaît la personne qui les lui a prodigués, il ne doute point de la sincérité de l'intérêt que je lui témoigne, ni de la bonté de mon cœur. Évidemment, si le sens extérieur, le sens de la vue lui est nécessaire pour être

instruit de ma présence, ce sens et son organe n'ont aucune part aux perceptions que mon acte de bienfaisance a fait naître. Cet enfant sait par une autre puissance que par les sens proprement dits l'attachement compatissant qu'il m'inspire, mon dévouement et mes dispositions bienveillantes à son égard. Pourquoi notre abord est-il si souvent indifférent à certaines personnes, jusqu'à ce que nous ayons conquis leur amitié par une suite de bons procédés? Un homme déguenillé, d'un physique repoussant et déplaisant à l'œil, nous attire parfois et nous charme par une action d'autant plus admirable qu'elle était inespérée.

3. Il existe donc véritablement, outre la perception sensible, une autre perception d'un genre et d'un objet différents, qui se forme aussi d'autres éléments, et qui nous initie à la connaissance des accidents intérieurs, comme l'action des sens nous initie à la connaissance des qualités physiques.

Cette perception et la faculté qui l'engendre sont communes, d'après St Thomas, à l'homme et à la bête. Mais au lieu qu'il y a dans l'homme, au moment de la perception dont il s'agit, sinon réflexion abstraite et raisonnement, au moins conscience, association d'idées particulières et comparaison de faits individuels, il n'y a dans la bête qu'un pouvoir aveugle, qu'une perception obscure et confuse, qu'un sentiment qui dérive de l'instinct et s'ignore soi-même. Telle est la doctrine de St Thomas, doctrine qui rend compte de la différence des deux noms : *vis æstimativa*, *vis cogitativa* (1).

(1) *S. I*, q. LXXVIII, art. 4.

Cependant le Docteur Angélique observe à ce sujet que la prééminence de l'opinion ou de l'*intellect passif* sur la *force* estimative des bêtes est une conséquence et un effet du voisinage de la raison, dont la lumière rejaillit sur les parties inférieures de l'âme. Car, si l'opinion dans l'homme possédait de son fonds la supériorité, si la nature plus élevée de nos *perceptions individuelles* dérivait uniquement du caractère intime et propre de la partie sensitive, l'on devrait envisager comme deux puissances d'ordres divers la *force estimative* et l'*intellect passif;* mais puisque de soi nos facultés sensibles ne surpassent point en nature les facultés des animaux, puisque tout notre avantage résulte à cet égard d'un rapport prochain de ces puissances à la raison, ce nous est une preuve, dit S[t] Thomas, que les facultés, dont l'objet est le même dans le genre humain et dans le genre animal, se correspondent et appartiennent à la même classe. On ne peut donc en composer deux ordres distincts, toujours d'après S[t] Thomas, sans blesser la vérité et sans autoriser en partie de graves erreurs.

4. On se souvient, en effet, que la fausse psychologie d'Averroès reposait sur une méprise de ce genre. Le philosophe arabe, voulant instituer l'unité des intelligences sans offenser de prime abord la conscience et le bon sens, avait essayé de fonder sur l'union du corps et de l'*intellect passif* l'essence de l'humanité; conséquemment il s'était vu contraint d'ennoblir cette faculté, pour qu'elle soutînt et portât la dignité de la nature humaine; car, en éliminant l'intelligence du principe substantiel, qui constitue l'homme dans son espèce, il avait écarté la seule énergie, la seule activité dont l'influence et l'ex-

pansion, se communiquant aux autres régions de l'âme, pouvaient distinguer, à défaut d'une différence essentielle, nos puissances sensitives des puissances de l'animal. Une fois entré dans cette voie, Averroès avait donc été forcé par les exigences de son système d'attribuer à l'*intellect passif*, seule forme substantielle de l'homme, une nature plus parfaite que celle que lui reconnaît St Thomas, et éminemment supérieure à celle de la puissance *estimative*. Par une suite inévitable de cette erreur, il déduisait de la disposition native de l'*intellect passif* la diversité des talents et de l'aptitude à connaître, le génie de l'un et l'idiotisme de l'autre, les innombrables degrés de force et d'élévation dans les opérations de l'esprit; l'acquisition des connaissances dépendait de l'usage que faisait chaque homme de sa *raison particulière*, et la possession, l'*habitude* de la science, était due à l'exercice réitéré de ce même *intellect*. Voilà pourquoi la science, passant à l'état d'*habitude*, n'avait point d'autre siége, au dire d'Averroès, d'autre sujet que l'opinion. St Thomas réfute ce sentiment par l'analyse des faits de conscience. Si l'homme l'emporte sur les animaux, il doit être capable d'une opération supérieure aux opérations sensitives. Or l'intellect passif ne peut être le principe de cette opération, vu qu'il est assujetti à toutes les conditions de la matière, comme toutes les facultés qui perçoivent directement l'individuel, et qu'il peut appartenir à ce titre aussi bien aux bêtes qu'aux hommes. Autre par conséquent est l'*opinion*, autre la puissance qui nous fait hommes et qui, détachée des organes corporels, impassible et impérissable, nous introduit dans une région céleste, celle des idées et des vérités universelles et immuables, où ne pénètrent point les

perceptions obscures et les facultés trop bornées de l'animal (1).

5. Nous ne terminerons pas ce qui regarde l'opinion sans mentionner l'organe spécial que la médecine consacrait à cette faculté ; c'est l'encéphale, au rapport même de St Thomas, qui ne fait suivre ce qu'il en dit d'aucun commentaire (2). La science physiologique moderne, sans répudier absolument les enseignements de la médecine du moyen-âge, n'a pas voulu s'en rapporter à sa décision. L'étude et la dissection du crâne n'ont rien offert qui justifiât cette distribution de départements ou de siéges, que les anciens médecins avaient imaginée dans le cerveau. Quoi qu'il en soit, nous ne pouvons nous arrêter à cette question ; il nous suffit d'avoir noté, que St Thomas ne peut être mis ni au nombre de ses partisans, ni au nombre de ses adversaires. Il n'y a guère lieu de se plaindre du silence gardé par le saint docteur à cet égard. Mais il sera permis de regretter, dans l'intérêt même de sa cause, qu'il n'ait pas traité plus longuement la question de la raison particulière, qu'il n'ait pas marqué plus profondément les conditions de son exercice, ses rapports avec le sens commun, et surtout la manière dont s'engendrent en nous les *rationes insensatas rerum*. Nous avons tâché de collationner les textes divers qui pouvaient éclaircir sa pensée, la développer, la compléter, et jeter plus de lumière sur un sujet d'un intérêt assez grand pour mériter de la part du saint docteur

(1) Formæ et species rerum naturalium per proprias operationes cognoscuntur.... etc.... *De Anima*, art. 3.

(2) S. *I*, q. LXXVIII, art. 4.

autre chose que quelques phrases, disséminées dans ses œuvres.

6. Toutefois et nonobstant ces légitimes regrets, puisque St Thomas nous a livré sans ambages et sans équivoques la pensée capitale de son système, il nous importe de la discuter et d'en pénétrer les motifs.

D'abord, il nous semble que ce n'est pas suffisamment respecter son langage, que de réserver, comme l'ont fait quelques critiques, le nom de *jugement* pour désigner le principe des *perceptions individuelles* (1). Le jugement se forme et se nourrit des données les plus abstraites de la raison, des conceptions les plus immatérielles de l'entendement, non moins que des notions particulières et concrètes; il n'y a rien de plus, rien de moins dans l'affirmation qui rapproche les idées singulières, ou dans la négation qui les disjoint, que dans l'affirmation ou la négation qui a pour objet des idées universelles. Et même ne pourrait-on pas dire que ce mot de *jugement* serait mieux appliqué, pour interpréter le langage de St Thomas, aux opérations intellectuelles, aux perceptions de rapport, dont les termes sont pris dans des notions universelles? C'est à l'occasion de ces notions et de la comparaison qu'on en peut faire, que le saint docteur examine la légitimité des affirmations et des négations de l'esprit, et qu'il expose la théorie de cet entendement, qui *divise* et qui *compose*, en d'autres termes, qui sépare et qui unit; ce qui, de l'aveu de tous, constitue l'essence du jugement. Mais ce n'est là qu'un débat d'un intérêt assez médiocre sur la propriété d'une

(1) *Philosophie de St Thomas,* par M. Charles Jourdain, tome I, page 311.

expression. En réalité, le fait de juger n'appartient exclusivement, d'après S[t] Thomas, ni à l'entendement, ni à l'opinion; il y a jugement de part et d'autre, puisqu'il y a comparaison, et qu'il est également dans la nature du particulier et de l'universel d'avoir divers rapports de convenance et de disconvenance.

Mais si cette conclusion est exactement contenue dans la doctrine Thomiste, on ne voit plus comment garantir cette doctrine d'inévitables inconvénients. Tout jugement, même à l'égard des choses particulières, ne dénote-t-il pas une puissance supérieure à celle des sens intérieurs? Qu'est-ce, en effet, que le jugement? L'appréhension d'un rapport. Un rapport a pour base une idée de conformité ou de non-conformité, c'est-à-dire de proportion et d'ordre; il n'y a qu'une intelligence, qui puisse connaître l'ordre et la proportion, parce que ces deux choses sont son ouvrage propre. Quoique l'ordre et la proportion règnent dans le monde physique, ou, pour parler autrement, quoique de justes rapports unissent entre elles les diverses parties de l'univers matériel, soit les qualités des corps, soit les substances, comme ces rapports ne peuvent se réduire à des qualités sensibles, ils ne peuvent en aucune manière être perceptibles aux facultés sensitives; il faut absolument les donner à l'intelligence. L'opinion sera dans ce cas une faculté secondaire de l'entendement, un pouvoir de même condition que l'*intellect* des scolastiques, et si l'on s'obstine à concevoir une différence entre les jugements où n'entrent que les notions universelles et ceux qui se composent de notions particulières, cette différence tombera, non sur la faculté de juger elle-même, mais sur les objets et sur les matériaux qu'elle élabore.

Pour pousser la démonstration jusqu'au bout, soit en exemple le cas cité par St Thomas : l'homme et la brebis fuient le loup, comme l'ennemi de leurs espèces. L'instinct seul guide la brebis, tandis que l'homme agit, en semblable occurrence, par réflexion et par discernement. Qu'est-ce qu'agir par réflexion et par discernement? St Thomas répond : C'est concevoir cette proposition : *ce loup est dangereux,* d'après l'intelligence du rapport qui permet d'en associer les termes. Or, je le demande, cette association des termes est-elle l'œuvre d'une autre faculté que l'intelligence? L'entendrait-on sans la coïncidence dans l'esprit de l'image déterminée du loup et de l'idée de dangereux, indéterminée dès le principe et déterminée seulement au moment de son union avec le sujet? Les Thomistes prétextent, pour se dispenser de voir en ce jugement l'intervention de l'intellect, qu'il y est question de perceptions particulières, et que le particulier n'est accessible qu'aux sens.

Nous convenons avec eux que la proposition précitée, énoncé de l'affirmation mentale, est une proposition particulière, parce qu'une proposition a la même quantité que celle de son sujet; mais l'attribut en lui-même ne laisse pas d'être une idée générale, que l'esprit conçoit comme telle, sous cette forme indéterminée, avant de la resserrer et de l'individualiser par l'application qu'il en fait au sujet de la proposition. *Nuisible* ou *dangereux* est le signe et la propriété de toute une classe d'êtres; il est donc le résultat d'une opération intellectuelle au même titre que les idées d'homme et d'animal. Nous trouvons une confirmation de nos remarques jusque dans les paroles dont St Thomas se sert pour indiquer la nature du travail intérieur, par suite duquel les idées s'attirent ou se

repoussent : l'acte de la *force cogitative* consiste, suivant ses expressions, dans une *comparaison,* après laquelle nous *assemblons* ou nous *divisons* (1). Or, pour examiner la convenance d'une qualité au regard d'une substance quelconque, ne faut-il pas posséder comme éléments de la comparaison, la substance d'abord ou singulière ou générale, et le prédicat ou la quantité, qu'il suffit d'envisager de la sorte en elle-même et sans sujet, pour rendre aussi générale que possible? Qu'on ne s'y trompe point. Ce n'est pas la qualité particulière, que nous faisons telle au moment où nous l'assurons de son sujet; ce n'est pas, dis-je, cette qualité, qui se pose dans la comparaison en face de l'autre terme, pour que l'on apprécie leur convenance; la qualité particulière n'existe pas même pour l'esprit en dehors de son suppôt : l'en isoler, c'est en détruire la restriction, c'est anéantir les limites que le sujet traçait autour d'elle, en un mot, c'est la généraliser. Conséquemment la comparaison qui se fait entre un être individuel et quelque qualité dont on cherche les relations, va d'une perception individuelle à une perception générale, d'une idée particulière et déterminée à une idée indéterminée, d'un terme concret à un terme abstrait. Ce genre d'appréhensions, où se découvrent *les raisons insensibles* des objets individuels, fournit en partie les vérités ou propositions qui construisent le syllogisme expositoire. Or ces propositions, où tout est particulier, précisément parce qu'elles sont des jugements qu'a précédés une comparaison, sont dues à l'entendement, seul pouvoir de connaître les nombreux rapports des choses.

(1) Actus cogitativæ, qui est conferre et componere et dividere, ... etc. S. *I*, q. LXXVIII, art. 4, object. 5.

L'on aurait tort autrement de combattre ce philosophe dont parle Bossuet, lequel, ne voulant pas donner aux bêtes l'intelligence des idées et des propositions universelles, croyait ne rien faire de trop pour elles en leur accordant le syllogisme expositoire qui n'a que des particulières; ce qui ne se peut, observe Bossuet, sans leur donner ces mêmes idées universelles, qu'on trouve pourtant au-dessus de leur capacité (1). Donc, si l'intelligence est bien définie par St Thomas, *la faculté de l'universel*, elle a le droit de revendiquer cette sorte de comparaison, où l'on discute, en vue d'un jugement ultérieur, le caractère de l'un de ses produits. Si cette combinaison avait lieu sans elle, l'entendement devrait renoncer sur-le-champ à la possession exclusive de ce titre, que l'école Thomiste a pris à tâche de lui consacrer, pour en faire la marque distinctive et l'annonce de son rôle unique.

C'est pourquoi nous élevons deux objections et deux reproches contre la théorie Thomiste. La première objection regarde à la différence imaginée par St Thomas entre la *force estimative* des bêtes et la *force cogitative* de l'homme. Cette différence laisse trop ou trop peu à l'âme humaine : trop peu si les perceptions individuelles établissent entre leurs objets des rapports distincts et connus; trop, au contraire, si elles ne réalisent pas dans sa plénitude l'idée que nous avons du jugement. Dans les deux cas, la distance entre les deux pouvoirs n'est pas exactement assignée. Car, si l'on adopte la première supposition, conformément à l'esprit même de la doctrine et à l'impression qui résulte des paroles du saint docteur dans l'article déjà cité, peut-

(1) *Logique*, liv. III, chap. 10.

on affirmer avec justesse qu'une force capable de réflexion, une force de laquelle naissent les phénomènes désignés par les mots de *conferre, componere, dividere,* est identique en nature à la force correspondante dans l'animal, qu'on déclare incapable de *réflexion,* de *comparaison* et de *jugement?* La pensée proprement dite, c'est-à-dire l'acte de l'esprit, qui s'élève au-dessus de la matière pour atteindre ce qui fuit le sens, est infiniment éloignée de la sensation et même du sentiment; et, comme elle n'est point une collection de certains faits, comme elle ne se forme point de phénomènes détachés, la mettre dans un mouvement intérieur, c'est l'y mettre tout entière, c'est attribuer au principe dont elle émane l'étendue d'action et l'énergie d'une substance pensante. Il y aura donc entre la *force cogitative* et la *force estimative* une différence plus grande que ne saurait la faire le simple voisinage, sans communication essentielle, sans participation intime de l'âme intellective. D'autre part, si ces perceptions individuelles ne sont point de vrais jugements, et si, vagues, indistinctes ou confuses, elles ne sont accompagnées ni de conscience ni de réflexion, il est faux de prétendre, qu'à l'inverse de l'animal, nous les recueillons par un travail investigateur de l'esprit, par une une comparaison, *per quamdam collationem ;* il faudra les assimiler à de simples appréhensions sans objet clairement dessiné, mieux encore, à des impressions indéfinissables, analogues à ces sentiments que l'analyse et l'attention ont tant de peine à dépouiller du vague qui les enveloppe, et qui souvent en fait tout le charme. En accordant aux animaux ces mêmes impressions, le Docteur Angélique proteste lui-même contre la supériorité, qu'il réclame en faveur

18

de l'homme, outre qu'il rend son langage inexplicable.

La seconde objection concerne la manière dont s'exécutent, d'après St Thomas, les actes de l'opinion. Puisque cette faculté est une dépendance de la sensibilité, le corps y doit avoir sa part, St Thomas distinguant lui-même les puissances intellectuelles des puissances sensitives, en ce que les unes sont affranchies dans leurs opérations de l'assujétissement aux organes, au lieu que les autres n'accomplissent leurs fonctions que par l'intermédiaire de la partie matérielle. Et ce n'est pas seulement comme préparateurs des matériaux que les organes sont indispensables à l'exercice de ce pouvoir. A ce compte, l'entendement, qui travaille sur les données des sens, et qui ne peut s'en passer, dans la psychologie Thomiste, sous peine de rester oisif, serait aussi bien que les sens engagé dans la matière : c'est comme moyen immédiat et direct, comme instrument de l'acte lui-même, que l'organe corporel contribue à l'exercice de la *raison particulière*. Qui ne mesure d'un coup d'œil les conséquences de cette doctrine? Si l'objet de la *force cogitative*, si ces *rationes insensatæ rerum* sont engendrées par le concours immédiat d'un organe, pourquoi n'en serait-il pas de même des notions de l'entendement? Est-ce parce qu'elles sont universelles? Nullement; car l'immatériel et l'universel ont la même essence ; ce n'est pas l'individualité des êtres, c'est leur immatérialité qui les fait impropres, de l'aveu de saint Thomas, à être perçus directement par l'intelligence, témoin notre âme et chacune de nos modifications intérieures.

Il est pénible de rencontrer de pareils désaccords dans un système, qui du moins, en ses points essentiels, se

présente avec tant de suite et de fermeté. C'est ici le cas ou jamais de regretter que l'analyse n'ait pas obtenu au moyen-âge cette confiance et cette autorité qui, la faisant ou l'égale, ou même la supérieure du procédé contraire dans l'étude de l'esprit, auraient eu pour effet d'aider puissamment à dégager par son intervention ce mélange de phénomènes multiples au sein de l'âme, et de constater avec netteté le caractère réel des perceptions dites *individuelles*. Il y a donc, croyons-nous, matière à reproches, dans ce défaut d'observation attentive, qui précipite S[t] Thomas dans de malheureuses contradictions. Ainsi, pour en citer un autre exemple, après avoir rapporté les jugements *particuliers* à *l'opinion* ou *raison particulière*, il décide que c'est l'entendement qui forme les propositions semblables à celle-ci : « Socrate est homme (1), » comme si le rapport, sur lequel est fondé le jugement particulier qui m'entraine vers un objet, non à cause de ses qualités sensibles, mais à cause de la proportion que j'aperçois entre moi et lui, n'était pas du même ordre que le rapport de Socrate et de l'idée d'homme, ou comme si les attributs des deux jugements n'étaient point compris parmi les notions universelles.

7. Enfin, pour résumer dans un dernier grief tous les torts de ce système, nous dirons qu'il procède, à notre avis du moins, d'un raisonnement vicieux, qui conclut avec trop d'assurance de l'animal à l'homme, en s'autorisant sans motifs suffisants d'une analogie imparfaite. C'est sans doute un dessein louable et beau de prétendre trouver dans la nature l'harmonie universelle, de consi-

(1) S. *I*, q. LXXXVI, art. 1.

dérer les diverses classes de créatures, d'abord comme le rayonnement et le reflet successivement décroissant du créateur, ensuite comme des images et des représentations affaiblies les unes des autres (1). Mais cette série de représentations s'opère d'après des lois qui nous sont inconnues; aussi les génies les plus vastes, les plus accoutumés à voir d'un même regard tout un côté de la création, doivent principalement corriger par la prudence cette inclination, souvent dangereuse, qui les pousse à ne contempler un être que dans l'ensemble des êtres et dans la disposition générale. Cette synthèse est permise sans contredit. Toutefois, l'on risquerait, en la portant dans les détails et les parties secondaires, de renverser par mégarde les barrières constantes, mises par le créateur entre les différentes espèces. St Thomas, concevant *a priori* l'idéal de la vie animale et des puissances qui l'entretiennent, a transporté cette imagination dans l'une des catégories du genre animal, dans l'homme, sans songer que sa logique serait très-probablement en défaut, parce que la vie animale dans l'homme, tenant au même principe que la vie intellectuelle, doit subir par là même de notables modifications dans son fond le plus intime. Voilà peut-être l'origine et la cause de son erreur en cette matière.

(1) Propter hoc quidam philosophus, Clemens nomine, dixit quod nobiliora in entibus sunt minus nobilium exemplaria... *S. cont. Gent.*, lib. I, c. 54.

CHAPITRE XIV.

DE LA MÉMOIRE.

1. Objet de la mémoire. — 2. Distinction de la mémoire et des autres sens intérieurs. — 3. Cause et caractères de la mémoire. — 4. Erreur de St Thomas à l'égard de cette faculté.

Personne n'ignore qu'Aristote a composé sur la mémoire l'un des traités les plus féconds et les plus complets, que nous ait légués l'antiquité. Il y a tant d'analyse, tant de vues justes et délicates, tant d'aperçus ingénieux dans l'écrit, d'ailleurs peu volumineux, du philosophe grec, que le Docteur Angéliqne s'est contenté de répéter, en les interprétant, les opinions de son maître, et qu'à moins de négliger totalement cette faculté nous sommes forcé, dans cette exposition, de reproduire les idées d'Aristote, telles que St Thomas les a comprises et commentées. Au reste, nous choisirons les points principaux de la question ; il serait trop long et superflu d'ailleurs de recueillir tous les détails.

1. L'objet de la mémoire n'est ni le futur, ni le présent. Nous connaissons le futur par l'opinion et le présent par les sens, qui, de leur côté, n'atteignent point l'avenir. Reste que la mémoire a le passé pour objet (1) ; ce que St Thomas montre à l'aide des mêmes faits d'expé-

(1) Ratio præteriti, quam attendit memoria.... etc.... *S. I*, q. LXXVIII, art. 4.

rience qu'Aristote avait invoqués. Lorsque nous voyons un objet blanc ou que nos sens sont actuellement modifiés par une qualité sensible, nous ne disons pas que nous nous souvenons, non plus qu'au moment où notre intelligence considère une vérité quelconque, nous ne croyons faire acte de mémoire ; mais lorsque nous revoyons une figure de géométrie, qui jadis avait frappé nos regards, nous appelons cette perception un souvenir, parce que notre âme a conscience d'avoir déjà vu cette figure, et qu'il s'agit d'un phénomène auquel est associée la notion du passé, seul objet de la mémoire ; ce qui ne veut pas dire, observe S[t] Thomas, que nos souvenirs ne concernent jamais les objets présents ; sans cela, continue-t-il, quelle signification donnerions-nous à ces vers de Virgile ?

Hæc talia passus Ulysses
Oblitusve sui est Ithacus discrimine tanto.

Il suffit qu'à la perception actuelle d'une chose présente à nos regards se joigne le sentiment que nous l'avons auparavant perçue (1). Que si tel est vraiment l'objet de la mémoire, le Docteur Angélique en conclut qu'il est impossible de confondre cette puissance, soit avec le sens commun, soit avec la fantaisie, soit avec l'opinion.

2. Le moyen-âge a compté plusieurs philosophes à qui répugnait la distinction réelle de ces facultés. On a pu apprécier les raisons qui poussaient le Docteur Angélique à professer un sentiment contraire ; mais, tout en maintenant la division qu'il a donnée, S[t] Thomas ne laisse

(1) *Comment. in lib. de Mem.,* lect. 1.

pas de signaler la liaison qui se trouve, d'après lui, entre la fantaisie, l'opinion et la mémoire, d'une part, et le sens commun, de l'autre, puisque cette dernière faculté passait pour être le principe commun des trois autres. On lisait dans Aristote que les trois premières puissances étaient des manières d'être et comme des dépendances du sens commun. S[t] Thomas l'avoue; seulement il caractérise cette espèce de dépendance. Le sens commun, dit-il, est la source ou, si l'on veut, la racine de la mémoire, de l'opinion et de la fantaisie, parce que celles-ci ne passent *à l'acte* qu'autant que le sens commun est entré d'abord en exercice (1), de même que les facultés augmentative et générative supposent l'opération de la faculté nutritive (2). Que l'on dise en ce sens que l'augmentative et la générative sont des dépendances de la nutritive, un tel langage n'a rien qui choque la raison; mais encore faut-il discerner les fonctions multiples de la vie organique, et transporter aux facultés, qui la développent, les différences très-réelles et très-véritables des diverses opérations. Ainsi, que l'on proclame la priorité d'action du sens commun et par conséquent la dépendance de la mémoire à l'égard de cette première faculté, au point de vue seulement de l'exercice et du développement, rien de mieux; mais que de cette antériorité de l'acte ou de l'opération, on prétende conclure l'identité des deux puissances, S[t] Thomas ne pense point que la logique justifie jamais un pareil procédé.

(1) Sicut una potentia oritur ab anima alia mediante.... etc.... *S. I*, q. LXXVI, art. 4 ad. 3.

(2) Contingit quod diversarum potentiarum est una quasi radix.... *Comment. in lib. de Mem.*, lect. 2.

Cependant il affirme que ces facultés bien distinctes appartiennent à la même *partie* de l'âme ; il n'y a point de souvenir sans une image, et par là même il n'y a point de perception individuelle, actuellement existante dans l'esprit, sans une représentation de la fantaisie (1). Voilà pourquoi l'imagination, l'opinion et la mémoire sont *des passions* ou des manières d'être du *premier sensitif*, et ont leur principe dans la sensibilité.

Si quelques doutes sur la réalité de la mémoire, comme faculté distincte, existaient dans l'esprit du lecteur, St Thomas s'efforcera de les dissiper par des éclaircissements plus explicites, lorsqu'il traitera de l'entendement et de la mémoire intellectuelle.

En récapitulant les observations précédentes, on trouve donc que, dans la psychologie de St Thomas, la mémoire a trait au passé, que ses perceptions enveloppent toujours l'idée de durée, et qu'elle ne prend jamais son objet dans le présent sans l'envisager du côté de l'impression qu'il a faite autrefois sur l'âme. De plus, il ressort de ce qui précède, que, si la mémoire n'est point une sensation, une modification du *sens commun,* elle est pourtant une manière d'être de la sensibilité et comme *l'habitude de l'opinion.*

3. Examinons maintenant quelle est, d'après notre saint docteur, la cause de la mémoire, et comment en l'absence de l'objet notre âme peut encore s'en souvenir. Ici, comme auparavant, le sentiment de St Thomas sera la reproduction fidèle et pour ainsi dire littérale du sentiment d'Aristote.

(1) Memoria non est sine phantasmate...... *Comment. in lib. de Mem.,* lect. 2.

La sensation en acte produit une impression dans notre âme et dans l'organe du corps, où la faculté sensitive a son siége.

Cette impression peut être assimilée à une peinture ou à l'image d'un cachet gravé sur la cire. Et de même que la marque du cachet subsiste longtemps après que l'opération est terminée, ainsi la trace de la sensation demeure quelque temps dans l'âme après que nous avons cessé de sentir actuellement. Or, c'est l'*habitude*, l'état permanent de cette impression, qui fonde la mémoire, et voilà pourquoi la faculté de se ressouvenir est dite *une manière d'être de la partie sensitive*, S[t] Thomas met l'impression sensible, dont la permanence constitue le souvenir, dans l'âme et dans l'organe corporel à la fois, parce que cette impression se produit en même temps sur notre corps et sur le principe formel, c'est-à-dire sur tout le composé (1).

On objectera peut-être, observe le saint docteur, que ce n'est guère expliquer le souvenir que de l'attacher à cette empreinte, à cette marque que les modifications actuelles de notre âme laissent après elles. Car, enfin, en admettant que notre âme perçoive cette trace, il n'y a point de raison pour que de cette contemplation sorte un acte de mémoire; nous imaginerons, il est vrai, l'objet absent dont nous aurons conservé l'empreinte, mais pourrons-nous affirmer que nous nous en souvenons?

Oui, répondent Aristote et S[t] Thomas; car l'impression restée dans notre âme a deux caractères bien tranchés : d'abord, elle est en soi quelque chose de réel, un *objet de pensée*, et, en second lieu, l'image d'un autre

(1) *Comment. in lib. de Memor.* lec. 3.

objet. Envisage-t-on l'impression en elle-même ? elle est l'objet de l'imagination, et l'âme ne se souvient point, à proprement parler, elle imagine, si, lorsque cette impression s'offre à ses regards, elle la considère purement dans ce qu'elle est en soi, indépendamment de tout rapport à son principe. Au contraire, voyons-nous dans l'impression l'image, la représentation d'un objet ? le souvenir suit, dans ce cas, la perception de la ressemblance entre l'empreinte et la chose qui l'a primitivement causée. Celui qui regarde sur une pièce d'argent l'image du prince, s'il ne le connaît pas d'ailleurs, ne pourra d'aucune façon se rappeler les traits qu'il n'a jamais vus ; mais celui-là pourra soutenir qu'il se souvient à qui le portrait du prince remettra devant les yeux un visage déjà connu. De même, la contemplation d'un fantôme, confié par les sens à notre souvenir, est un acte d'imagination quand nous n'apercevons aucune relation entre ce fantôme et son objet ; elle est, au contraire, un acte de mémoire lorsque nous rapportons au modèle absent la représentation ou l'image que perçoit notre esprit (1). Ainsi doivent s'entendre, ajoute saint Thomas, les paroles d'Avicenne, quand il dit que la mémoire s'applique à l'*intention*, et l'imagination à la *forme* en elle-même, telle que les sens nous la donnent : « *Memoria respicit intentionem ; imaginatio vero formam per sensum apprehensam*, » parce que le mot d'*intention* dénote et désigne la propriété qu'a la *forme sensible* ou l'*espèce intentionnelle* d'être l'image et la représentation d'un objet (2).

(1) Loco citato.
(2) Ibid.

De là trois états de l'esprit notés avec soin par S[t] Thomas par rapport à l'acte de mémoire. Dans le premier, bien que nous percevions effectivement les images des objets que des modifications antérieures ont empreintes dans notre âme, nous hésitons à décider si nous avons un souvenir ou une sensation actuelle, parce que nous ignorons d'où proviennent les mouvements qui s'élèvent en nous. Dans le second, nous nous rappelons très-bien les objets absents, et notre mémoire est réellement en jeu; ce qui nous arrive lorsque, considérant le fantôme ou l'image dont notre esprit est affecté, nous en apercevons la ressemblance avec un objet que nous avons précédemment connu. Le troisième état est le contraire du premier : dans celui-ci nous sommes embarrassés pour dire si nos perceptions actuelles ne sont point l'effet d'une sensation présente plutôt que d'un souvenir; dans celui-là nous croyons nous rappeler et faire acte de mémoire quoiqu'il n'y ait rien dans nos perceptions qui autorise cette croyance. Telle est l'illusion des gens en délire, comme les mystiques exaltés, qui croient aveuglément à la vérité de leurs visions. Ils s'imaginent retrouver la représentation d'objets autrefois perçus, et font honneur à la mémoire de ce qui résulte d'une sensation actuelle (1). Leur erreur, dit S[t] Thomas, vient de la manie malheureuse qui met toujours une ressemblance là où il n'en existe aucune, et qui prend de fantastiques rêveries pour des événements passés et d'anciennes perceptions (2).

L'esprit analytique et observateur des Modernes sem-

(1) Lect. 3, in fine.

(2) Et hoc contingit, cum aliquis considerat id quod non est imago alterius prius facti, ac si esset ejus imago.... Ibid.

ble avoir dicté ces quelques pages. Nous devons même ajouter que nulle part les philosophes de notre époque n'ont mieux raisonné sur la nature et l'objet de la mémoire. On y peut trouver, consignée dans les termes les moins équivoques, la distinction des deux éléments que l'on sépare de nos jours avec tant de rigueur dans les phénomènes du souvenir, je veux dire la perception de l'objet absent et l'affirmation mentale que nous l'avons autrefois connu. Qu'est-ce, en effet, que la contemplation de la forme représentative en elle-même, dont parlent Aristote et St Thomas, ou cette considération directe, exclusive, de l'image imprimée dans notre âme par une sensation antérieure, abstraction faite de toute relation à l'objet réel, sinon la conception pure et simple d'une chose ? Et qu'est-ce que le rapprochement de la chose absente et de l'image, la perception de leur ressemblance et de leur rapport, sinon le jugement implicite que cette chose n'est pas nouvelle pour nous, et qu'il nous souvient en avoir été précédemment impressionnés ?

4. Nous voudrions pouvoir louer sans réserve ces ingénieuses théories ; mais la vérité perdrait peut-être à de faciles complaisances. Ce n'est pas d'ailleurs un nouveau procès, que nous intentons à la doctrine Thomiste ; la seule critique que nous nous permettrons ici continuera l'un des reproches formulés dans le chapitre précédent contre *la force cogitative*. Nous nous plaignions, si l'on s'en souvient, de ce que le Docteur Angélique, en classant l'opinion parmi les facultés sensitives, en assujettissait l'opération aux mouvements de l'organisme ; nous ferons de même pour la mémoire.

Quelle est, d'après St Thomas, la fin de cette puis-

sance? C'est la conservation et le rappel des perceptions antérieures ; c'est la reproduction des premières conceptions individuelles ou des jugements précédemment formés du contingent et du particulier. Ces conceptions individuelles, comme les sentiments qu'elles éveillent, comme les mouvements de l'âme en général, sont des phénomènes spirituels au même titre que les idées universelles, puisque les unes et les autres naissent dans un sujet spirituel ; conséquemment ces phénomènes sont insaisissables aux sens ; pour les faire revivre, pour les ramener aux yeux de l'esprit, il faut s'adresser à l'intelligence, c'est-à-dire à la mémoire intellectuelle, à cette faculté de se souvenir, qui, d'après St Thomas, n'emploie pas l'organisme dans l'exercice immédiat de ses opérations. Car la mémoire sensitive, en sa qualité de sens intérieur, accomplissant ses fonctions par le moyen d'un organe, aurait prise seulement sur les objets physiques, de même que les sens extérieurs et que l'imagination.

Cette conclusion est implicitement contenue dans la déclaration analogue que nous inspirait, au chapitre précédent, l'analyse de l'opinion. C'est pour nous chose jugée ; nous n'en répéterons pas les motifs. Ce jugement a pour base cette sentence psychologique : « La connaissance d'un objet spirituel suppose un pouvoir indépendant du corps dans son acte immédiat. » Et cette sentence peut se déduire directement de l'ancien aphorisme : « Le semblable n'est connu que par son semblable (1). »

(1) Ce même aphorisme est invoqué par St Thomas lui-même pour justifier la convenance des sens avec les qualités sensibles et de l'entendement avec l'universel ; mais il souffre plusieurs interprétations, et il a servi de point de départ aux matérialistes pour l'établissement d'un faux système.

CHAPITRE XV.

DE L'ENTENDEMENT.

1. De l'entendement par rapport à l'essence de l'âme. — 2. Division de l'entendement. — 3. Existence et rôle de l'entendement possible. — 4. Existence et rôle de l'entendement agissant. — 5. Parallèle des deux entendements. — 6. De leur séparation.

Les ouvrages, comme les conférences du R. P. Ventura sur la philosophie de S[t] Thomas, nous semblent avoir établi de la façon la plus péremptoire, que l'école du Docteur Angélique n'a rien de commun avec l'école sensualiste, en ce qui touche la théorie de l'intelligence. Désormais, il ne sera plus permis de regarder S[t] Thomas comme l'un des défenseurs, même involontaires, de la philosophie de la sensation, et l'accusation d'avoir, même innocemment, favorisé sur ce point ce triste système, ne pourra venir que des hommes aux yeux desquels Aristote est un des ancêtres de Condillac et le représentant du sensualisme. On s'explique sans peine, que S[t] Thomas ait pu passer pendant longtemps, aux yeux de biens des gens, pour un adepte de l'école sensualiste. Naguère encore il était de mode, dans une certaine école de philosophes, d'opposer Aristote à Platon, qu'on avait pris l'habitude de considérer comme le véritable représentant du spiritualisme, et, la manie du parallèle et de l'antithèse achevant la comparaison, on accolait au nom d'Aristote l'appellation si rude et si peu méritée de *sensualiste* (1). Aristote et Platon personnifiaient ainsi les

(1) *De la Psychologie d'Aristote*, par M. WADINGTON-KASTUS, II[e] partie, conclusion.

deux tendances contraires des écoles philosophiques, et comme l'on n'ignorait pas que S[t] Thomas et ses disciples avaient adopté les principes et les opinions du philosophe de Stagire, il demeurait bien avéré que S[t] Thomas inclinait vers la doctrine de la sensation (1).

Des juges compétents ont réhabilité la mémoire d'Aristote. Ils ont prouvé que, loin de prêter les mains au triomphe du sensualisme, le fondateur de l'école Péripatéticienne professe hautement un spiritualisme aussi résolu que le spiritualisme de Platon (2). Or, si le reproche de recommander la doctrine sensualiste n'a pas paru fondé contre Aristote, ne faudrait-il pas avoir étouffé tout sentiment de justice pour maintenir ou renouveler contre le Docteur Angélique une accusation que dément sa philosophie tout entière? Nous-même n'avons-nous pas entendu S[t] Thomas séparer sans arrière-pensée l'intelligence des sens, c'est-à-dire, admettre au-dessus des phénomènes sensibles un mode de connaissance tout immatériel, une opération absolument dégagée des organes du corps? Ce qui va suivre ne fera qu'ajouter à l'évidence de ces premières assertions; car voici le moment où S[t] Thomas va s'occuper des facultés supérieures de l'âme, et se ranger, malgré de notables erreurs, parmi les spiritualistes les plus décidés par la fameuse thèse de l'*entendement actif*.

1. La première question qu'il se pose, au début de cette nouvelle matière, est celle-ci : l'entendement est-il l'essence, ou seulement un des pouvoirs de l'âme?

(1) M. Charles de Rémusat. *Revue des deux Mondes,* 1er Mars 1853.

(2) M. Wadington-Kastus, dans l'ouvrage cité, IIe partie, chap. 1.

Comme il est aisé de le prévoir, le Docteur Angélique répond négativement à la première partie de la question, en s'appuyant sur les conclusions précédemment tirées.

C'est un dogme de l'école Thomiste que, dans l'homme, l'*essence* n'est point identique à l'*être ;* ce qui ne veut pas dire seulement que la notion sous laquelle nous concevons l'être diffère de la notion sous laquelle nous concevons l'essence ; mais que les choses exprimées par ces deux mots se distinguent réellement, et forment deux entités séparées. Au contraire, l'essence et l'être de Dieu se confondent dans une unité parfaite, que nous affirmons sans pouvoir la comprendre. Or, d'après S[t] Thomas, il y a parité de rapport entre *l'essence et l'être,* et entre la *puissance* et son *opération*, c'est-à-dire son *acte*. De même que l'*essence* n'a d'existence réelle, d'existence *actuelle* que par l'*être* qui s'y superpose, ainsi la *puissance* n'est véritablement déterminée, véritablement accomplie, véritablement réalisée que par l'*acte* qui lui est propre. D'où il suit que, dans un sujet quelconque, l'*essence* ne peut-être le principe immédiat de l'opération ou de l'*acte,* qu'autant que l'opération elle-même ne se distingue point de l'*être* du sujet. Or, il n'est que Dieu, dont la nature infinie suppose, avec l'identité de l'*être* et de l'*essence,* l'identité de l'*être* et de l'*intellection ;* l'acte d'entendre dans l'homme n'ayant pas le même caractère, et ne pouvant être identifié avec l'être du sujet, il est manifeste, suivant les principes Thomistes, que l'essence de l'âme humaine n'est pas le principe immédiat de son opération, et ne doit pas être confondue avec la puissance d'entendre et de penser (1).

(1) S. *I,* q. LXXIX, art. 1.

2. Après avoir montré qu'on ne peut identifier l'intelligence avec l'essence de son sujet, S[t] Thomas étudie cette puissance dans ce qu'elle a de plus intime, et commence par l'énumération et la définition des diverses facultés intellectuelles. On sait que les scolastiques partageaient l'entendement en deux pouvoirs distincts, appelés chacun d'un nom qu'on avait reçu d'Aristote, qui le premier avait inventé cette division dans la *partie* principale de l'âme. On les nommait *intellect agent* ou en *acte* et *intellect patient* ou *possible*. Nous rechercherons successivement la nature et les attributions que donnent à chacun de ces deux intellects les enseignements du Docteur Angélique, dont les thèses, très-développées et très-bien éclaircies en cet endroit, nous permettront de retracer dans son ensemble la doctrine de l'école Thomiste sur les facultés intellectuelles.

3. Qu'il existe dans l'homme un intellect patient, S[t] Thomas s'efforce de l'établir, d'abord par l'autorité d'Aristote, ensuite par l'observation interne. Les textes d'Aristote, que l'on pourrait alléguer en faveur de cette opinion, sont si nombreux, si précis et si clairs, qu'il y aurait de la puérilité à débattre sur ce point le sentiment du philosophe grec. Le Docteur Angélique invoque donc, avec toute la confiance d'un disciple convaincu, le témoignage de son maître, et renvoie les incrédules au troisième livre du traité de l'*Ame*, où se lit entre autres expressions qu'*entendre c'est pâtir* (1). Cependant *pâtir* est un mot bien vague, et qui se prête à tant d'interprétations différentes qu'il est indispensable d'en fixer

(1) Τὸ νοεῖν πάσχειν τί ἐστι.... *De Anim.* lib. III, cap. 4.

le sens. Aussi S[t] Thomas, pour nous prémunir contre l'indétermination de ce terme élastique, nous apprend que *pâtir* se dit de trois manières. La première manière s'accommode au sens propre et rigoureux du mot ; elle est applicable à toutes les circonstances, où un être quelconque est privé de ce qui lui convient par suite d'une inclination propre ou par un résultat de sa nature. On cite comme exemple l'échauffement de l'eau, la tristesse ou la douleur de l'âme. La fraîcheur est une qualité que la nature ajoute à l'eau ; quand cet élément la perd par l'effet de la chaleur, il subit, il éprouve une modification passive, une altération, ou, comme dit S[t] Thomas, une *passion*, et c'est là proprement ce que l'on appelle *pâtir*. Semblablement, il y a passion dans l'homme, toutes les fois que la maladie dérange sa constitution, ou que la tristesse, resserrant son âme, en empêche l'épanouissement naturel. *Pâtir*, dans ces deux cas, peint l'état d'un sujet influencé contrairement à sa nature et à son penchant par l'action d'une force étrangère.

En second lieu, *pâtir* est employé d'une façon moins exacte pour signifier une déperdition quelconque, l'éloignement, la cessation, la disparition dans un être d'un accident, ou d'une qualité, soit au désavantage, soit au profit du sujet en qui cette disparition a lieu. C'est ainsi que l'on dit d'un homme malade, quand il revient à la vie et à la santé, qu'il éprouve une *passion* ou qu'il *pâtit*, et que l'on se sert de la même forme de langage pour indiquer l'état de l'âme, où la tristesse fait place à la joie.

La troisième acception de ce mot en étend la signification à tous les changements qui se produisent dans un sujet, quel que soit leur caractère et leur nature ; ainsi

tout ce qui passe de la puissance à l'acte, malgré le perfectionnement qu'il acquiert, est dit *pâtir*, parce que le principe d'action est en dehors de lui. C'est en ce sens qu'Aristote et S[t] Thomas ont dit de l'entendement, qu'il est une puissance *passive*, laquelle reçoit d'autrui la perfection dont elle est susceptible (1).

On voit d'après cela, continue le Docteur Angélique, combien sont futiles les objections de ceux qui nient la *passivité* de l'intellect, sous prétexte que *pâtir* est le propre de la matière, dont la condition bien apparente est l'inertie, tandis que l'entendement, possédant une nature immatérielle et de plus les caractères du principe formel, doit être essentiellement et incessamment actif. Car, il est vrai, réplique S[t] Thomas, que ce qui n'est pas matériel ou du moins engagé dans la matière n'est pas soumis aux deux premières manières de pâtir; l'entendement ni ne s'échauffe, ni ne se refroidit, comme l'eau; il ne s'attriste, ni ne s'égaie, comme l'appétit sensitif; mais si l'altération ne l'atteint d'aucune manière, toujours est-il que lorsqu'il passe de la puissance d'entendre à l'intellection, il devient le sujet d'une modification assez semblable à certains égards aux modifications des corps, puisqu'aussi bien que les corps, il éprouve, il *pâtit* l'action d'un moteur étranger (2).

Il n'est pas sans intérêt d'insister un peu sur la manière dont le Docteur Angélique constate l'existence de cet intellect possible en chacun de nous. L'objet de l'entendement, c'est l'être en général. La connaissance de cet objet actualise l'entendement, de même que la sen-

(1) *S. I*, LXXIX, art. 2.
(2) Loc. citat. ad. 1.

sation de saveur actualise le sens du goût. Ainsi du rapport des divers entendements avec l'être en général nous pouvons conclure leur caractère d'activité ou de passivité, suivant qu'ils connaîtront actuellement leur objet, ou qu'ils seront seulement aptes à le connaître. Or, il est un entendement en qui la perception s'effectue sans effort et sans intermittence, parce que tout y est unité, tout y est vie et perfection ; c'est l'intelligence divine, dont le regard embrasse continuellement l'universalité de l'être, tant de l'être créé que de l'être incréé, tant les genres et les espèces des choses matérielles que l'immensité de la nature infinie. La passivité de l'intelligence est donc incompatible avec la notion de Dieu ; c'est là ce qu'exprime l'aphorisme péripatéticien : *Dieu est un acte pur*. Après Dieu, l'opération intellectuelle dégénère ; car nous pénétrons aussitôt dans la région des choses créées ; or l'intelligence créée, incapable de percevoir la plénitude de l'être, divise cette idée unique de l'entendement divin en autant d'idées qu'il existe de genres et d'espèces connus, afin de les percevoir tour à tour et séparément. Ainsi l'intelligence créée, par cela même qu'elle ne saisit pas d'un premier coup d'œil tous les intelligibles, n'est pas *en acte*, mais *en puissance*, par rapport à son objet. Seulement cette manière de se rapporter à son objet est double pour l'intelligence créée, suivant que la puissance est *amenée incessamment à l'acte* par tous les intelligibles, qu'elle peut connaître, ou suivant que ce phénomène intellectuel *s'accomplit successivement et progressivement*. De là, deux genres d'entendements : les uns perçoivent de prime abord toutes les vérités, qui font leur objet, les enveloppent d'un même coup d'œil, et ne cessent point de les concevoir ; ce sont

les esprits célestes ou les anges, dont la lumière éternelle éclaire l'intelligence d'un reflet plus vif et plus énergique; les autres se traînent péniblement et lentement à l'investigation des vérités partielles, dont la sagesse divine a jugé bon de leur départir la connaissance, comme une nourriture qu'ils devraient se procurer par de laborieuses recherches; ce sont les hommes, dont l'esprit, *semblable d'abord à une table rase*, s'enrichit peu à peu par l'exercice des sens et par son application à profiter des données sensibles (1).

Selon St Thomas, la passivité de l'intelligence humaine est donc la conséquence de son infériorité dans l'ordre des esprits; elle n'indique point autre chose qu'une disposition à percevoir la vérité, dès que, par un procédé quelconque, la vérité apparaîtra à l'âme dans les profondeurs de sa vie intime. Jusqu'au moment où se fait à notre âme cette révélation, cette apparition de la vérité, l'entendement possible sommeille dans l'inaction; il est véritablement *en puissance*.

4. Mais par quel moyen l'intellect possible acquiert-il les connaissances dont il est privé dès le principe?

On sait la réponse de St Thomas; à côté de l'intellect *en puissance*, le saint docteur reconnaît un intellect *en acte*, qui détermine le premier, grâce à l'*espèce intelligible*, abstraite du fantôme fourni par les sens et présentée à l'intellect possible. Cependant en philosophie ce n'est pas assez d'admettre une chose; il faut encore avoir le droit de l'admettre. Or voici comme le Docteur Angélique justifie sa croyance à l'entendement actif.

Les formes des natures matérielles, qui sont les seules

(1) Loc. cit., in corp. artic.

perçues par l'intellect, ne subsistent point par elles-mêmes en dehors des composés. L'humanité, par exemple, qui est la forme de l'homme, n'a pas d'existence à part des individus de l'espèce ; elle entre dans la constitution de chaque homme, puisqu'elle en résume les propriétés, et, sans être absorbée, épuisée par chacun de nous, elle est pourtant impuissante à subsister d'une façon immatérielle, indépendante, isolée. Ainsi en est-il de toutes les idées intellectuelles, de toutes les conceptions universelles, en qui sont condensés les caractères essentiels de chaque genre. Or, de même que nous connaissons les objets matériels, individuellement pris, par la *forme sensible* ou l'*espèce représentative* qu'ils impriment sur nos organes, ainsi nous connaissons les classes de ces mêmes objets par la forme intelligible, dont le fantôme des sens recèle les éléments, sans qu'il nous soit possible de l'y contempler, jusqu'à ce qu'un travail de l'intelligence l'ait dégagée et mise en lumière. Nous disons un travail de l'intelligence, parce que le sens n'a pas la vertu de s'élever au-dessus du singulier et du matériel, et qu'à une notion immatérielle on doit approprier une faculté qui soit capable d'une perception de cette nature. En outre, la forme intelligible, résidant *en puissance* dans l'image sensible, ne peut être actualisée, dépouillée de ses langes et de son enveloppe grossière, que par une puissance *active,* qui transforme par son opération le fantôme des sens, et le livre à l'intelligence lumineux et comme épuré. Cet *agent spirituel,* auteur de cette merveilleuse transformation, porte dans le langage scolastique le nom précis et significatif d'*entendement agissant* (1).

(1) *S. I,* q. LXXIX, art. 3.

Il ne sert de rien d'objecter, remarque S[t] Thomas, que l'on n'admet point un sens agissant parmi les facultés sensitives, malgré la ressemblance des rapports qui lient les sens et l'intelligence à leurs objets respectifs. Car s'il est vrai que l'intelligence soit proportionnée, comme les sens, aux choses qu'elle doit connaître, il ne l'est pas moins que la *forme intelligible,* principe de la perception intellectuelle, est soumise à d'autres conditions que les qualités des corps matériels. Les qualités sensibles existent actuellement dans la nature, et leur essence les rend de tous points capables d'impressionner par elles-mêmes les puissances sensitives; au contraire, le principe de l'idée ne subsiste point en lui-même hors de l'âme intellective, et pour lui donner les caractères indispensables à la modification qu'il doit exciter dans l'entendement, il faut de toute rigueur qu'une faculté spirituelle, d'une nature exactement semblable à la nature de l'intellect possible, l'engendre par sa vertu propre : ce qui ne pourrait avoir lieu si l'on contestait l'*activité* de notre intelligence ou la réalité de l'*entendement agissant* (1).

Et qu'on n'allègue point, dit encore S[t] Thomas, que l'immatérialité de l'intellect possible peut d'elle-même métamorphoser, en le recevant, le fantôme fourni par les sens, sous ce prétexte que *rien n'est reçu nulle part que suivant la manière d'être du sujet qui reçoit,* et que la forme sensible, ainsi spiritualisée par son *passage* dans l'entendement *patient*, devient propre à la perception intellectuelle ; car cet axiome, que l'*agent est reçu dans le patient suivant la manière d'être de ce dernier,* présuppose évidemment l'existence de l'agent, sans lequel la disposition du patient est complétement inutile.

(1) Ibid., ad. 1.

Il est hors de doute que si la *forme intelligible* subsistait dans la nature, ainsi que la forme sensible, l'intellect possible l'apercevrait sans l'intermédiaire de l'entendement agissant; mais, puisqu'elle n'a point d'existence indépendante, l'immatérialité de l'intellect possible n'expliquerait point la production de la pensée, si l'on écartait encore une fois l'intervention d'une puissance active (1).

Voilà donc cette doctrine de l'*intellect actif,* dont Malebranche n'aurait dû se moquer qu'avec réserve, et dont ceux-là seuls peuvent se moquer encore qui ne veulent pas la comprendre, ou qui se laissent rebuter par une terminologie depuis longtemps oubliée. Car, si l'on écarte l'hypothèse de la *forme intelligible* et la séparation, aujourd'hui abandonnée, des deux entendements, le fond du système, en ce qui concerne l'activité de l'intelligence et la formation de nos conceptions intellectuelles, satisfait aux plus sévères exigences de la raison.

Il importe de ne laisser aucun voile sur cette partie de l'enseignement Thomiste, et d'en découvrir à tous les yeux la justesse et la vérité.

De nos jours, il n'est pas rare que des philosophes divisent les facultés de l'âme humaine en sensibilité, intelligence, activité. Or, nous le demandons, n'est-ce pas ignorer l'un des caractères les plus saillants de l'intelligence que de reléguer cette faculté au nombre des puissances passives? Est-il besoin de longues études pour démêler, à travers les phénomènes intellectuels, l'exercice d'une puissance active qui produit la conception intellectuelle par l'application de son énergie native,

(1) Loc. cit., ad. 3.

soit à l'égard de la forme venue originairement des sens, comme le veulent les Thomistes, soit même à l'égard des germes mis dans notre âme dès le premier moment de notre existence, comme le prétend une partie de l'école Cartésienne? Cette action de l'intelligence, de quelque manière qu'on l'entende d'ailleurs, nous semble tellement évidente, tellement nécessaire dans les conditions présentes de notre nature, que nous avons peine à comprendre comment on a pu la nier.

Que si l'on se récrie sous prétexte que cette division des facultés de l'âme en sensibilité, intelligence, activité, n'enlève pas à l'intelligence l'activité que requièrent ses opérations, nous demanderons pourquoi l'on a fait de l'activité un pouvoir séparé. La conséquence la plus immédiate, la plus naturelle de cette doctrine n'est-elle pas la négation même de l'action propre à l'intelligence? Autrement, pourquoi fonder sur un caractère commun la distinction d'une faculté indépendante?

Mais ne voyons dans ce fait qu'une erreur de langage, qu'une inadvertance d'une philosophie d'ailleurs généreuse; il suffit que l'on adhère à l'existence d'un entendement véritablement actif. On expliquera comme on voudra l'opération de cet entendement; on réprouvera l'hypothèse de l'*espèce intelligible*; à la bonne heure. Mais que l'on pousse, comme Malebranche, le dédain de la scolastique jusqu'à condamner ce qu'il y a de plus manifestement vrai dans ses systèmes; que l'on nie une activité sans laquelle il ne peut exister d'opération intellectuelle; c'est ce qu'on ne saurait ni concevoir ni louer.

S[t] Thomas examine longuement si les deux entendements ont leur siége dans l'âme humaine, et s'ils lui appartiennent comme *ses facultés*. Puisque le panthéisme

d'Averroès nous a fourni l'occasion d'analyser précédemment la doctrine de notre docteur sur ce point, nous renvoyons à ces discussions, où l'on trouvera les raisons fondamentales par lesquelles il démontre contre les partisans du philosophe arabe la présence de l'intellect dans chaque individu.

5. Arrêtons-nous plutôt à signaler entre les deux entendements les différences qui naissent de leurs attributions, conformément à la doctrine Thomiste (1).

La première et la plus importante, c'est que l'intellect possible est destiné primitivement à nous faire connaître l'*essence* ou la *quiddité* des objets, et l'intellect agent à préparer cette connaissance par la génération des formes intelligibles. L'un perçoit la vérité dès qu'il est modifié par la forme intelligible ; l'autre opère cette modification *sans acquérir la perception qui la constitue* (2).

La seconde différence a trait à la nature même de leurs opérations. Il est de l'essence de l'intellect possible que son action soit une action *immanente*, à ce point qu'on ne la peut autrement concevoir ; mais il ne répugne pas en soi que l'opération de l'intellect agent soit une opération *transitoire*, et qu'elle provienne d'un principe externe. Quand je ne me formerais pas à moi-même les *espèces intelligibles*, qui servent à mes perceptions intellectuelles, néanmoins, si ma nature était telle que je les reçusse toutes formées d'un être supérieur, je connaîtrais et j'entendrais les objets qu'elles représentent. Au

(1) La théorie que nous exposons paraîtra certainement bizarre : elle est, en outre, en désaccord complet avec celle d'Aristote.

(2) Ce détail est particulièrement curieux ; on le trouve maintes fois dans les écrits de St Thomas, entre autres dans le chapitre 76e, livre II, de la *Somme contre les Gentils*.

contraire, je ne puis supposer que j'ai la notion d'une chose immatérielle, si je n'admets que cette notion réside en moi, dans mon entendement possible comme dans son sujet.

Malgré ces différences tout à l'avantage de l'entendement possible, l'un des commentateurs les plus célèbres de St Thomas, Silvestre de Ferrare, accorde à l'intellect agent la supériorité de noblesse et de perfection ; il fonde sa doctrine sur ces paroles d'Aristote : « Dans une nature quelconque l'agent l'emporte sur le patient (1), » et sur un passage analogue des *Commentaires* du Docteur Angélique sur le Maître des sentences (2). Il est vrai que, dans ce passage et dans un article des *Questions sur la vérité* (3), St Thomas a l'air de recommander la doctrine qu'on lui prête, doctrine d'autant plus vraisemblable, qu'il paraît impossible de douter que, de deux puissances de même nature, la prééminence appartienne à celle qui détermine et perfectionne l'autre. Mais si nous songeons à tant d'autres passages où St Thomas préconise surtout dans l'homme l'intellect possible, le choisit pour constituer la personnalité humaine, pour distinguer l'homme de l'animal, pour correspondre avec les anges et Dieu dans la vision béatifique, nous jugerons avec plus de raison qu'il lui décernait la priorité d'excellence, puisque l'intellect actif, dans le système Thomiste, n'est qu'un instrument dont nous nous servons au profit de l'intellect possible, et que ce dernier tient à l'essence même de la substance spirituelle, faite pour penser, tandis que l'opération de *l'enten-*

(1) *De Anima*, lib. III.

(2) Lib. II, distinct. XX, art. 2 ad. 2.

(3) *De Verit.*, q. X, art. 8. — Ajoutez un passage formel tiré du *De Anima*, art. 5 ad. 10. Intellectus agens nobilior est possibili, etc.

dement agissant, bien que découlant dans notre situation présente de l'âme elle-même, est attachée simplement comme *condition* à la perception intellectuelle, seulement à cause d'un défaut de disposition de la part de l'objet.

6. C'est ici le lieu de décider comment on doit entendre la distinction qui sépare les deux entendements, dans le système que nous exposons. On prévoit déjà la réponse de S[t] Thomas. Aristote parle des deux intellects comme de deux choses *réellement* distinctes, et toute l'école du Docteur Angélique s'est prononcée pour ce sentiment. Le motif dont S[t] Thomas et ses disciples s'autorisent, c'est que les actes de ces facultés diffèrent *réellement* entre eux, et qu'en vertu des règles posées, les principes des actes étant proportionnés à la nature de leurs opérations, l'intellect *actif,* principe *d'action,* ne peut être confondu avec l'intellect *possible,* principe de *passion.* Ne remarque-t-on pas dans le phénomène sensible, que la puissance, qui subit l'impression et la modification de l'*espèce représentative,* n'est pas la source et le principe de la formation de cette espèce? De même par analogie, l'on doit penser que l'entendement *patient,* qui reçoit l'espèce intelligible, et par elle exerce ses opérations, diffère de l'entendement *agissant,* lequel n'a pas d'autre mission que d'engendrer la *forme intelligible,* sans contribuer à la connaissance autrement que par ce travail préparatoire.

Mais il s'est trouvé nombre de scolastiques pour embrasser et soutenir l'opinion contraire. Suivant ceux-ci, les deux intellects ne se distinguent pas *réellement,* mais *formellement* : ce qui revient à dire, toujours suivant ces auteurs, que les deux intellects se distinguent seulement par la diversité des concepts, auxquels ils répondent

comme sujets de définition (1). Ces auteurs se plaignent qu'en distinguant *réellement* l'intellect en acte, et l'intellect en puissance, on multiplie sans nécessité le nombre des facultés, puisque rien ne s'oppose à ce qu'on rapporte au même entendement les deux parties de l'action intellectuelle. Il n'existe, disent-ils, qu'un seul pouvoir d'entendre, connu sous des noms différents, suivant qu'on le considère au point de vue de la génération de *l'espèce,* ou bien au point de vue de la perception. Quant à l'argument, emprunté par analogie au phénomène sensible, ils en contestent l'à-propos, vu qu'il s'agit de deux ordres de faits de nature dissemblable, et que l'on ne peut accepter une comparaison au même titre qu'une preuve, quand cette comparaison porte sur des termes soumis à des conditions si manifestement diverses.

De ces deux opinions, la plus exacte s'éloigne encore de la vérité, parce que toutes les deux reposent sur une hypothèse, reconnue depuis longtemps inadmissible.

(1) Duns Scott défend ce sentiment.

CHAPITRE XVI.

SUITE DE L'ENTENDEMENT.

§ Ier

1. De la mémoire intellectuelle. — 2. Erreur d'Avicenne. — 3. Existence de la mémoire intellectuelle. — 4. Opinion de St Thomas sur la distinction de la mémoire intellectuelle et de la mémoire sensitive. — 5. Conditions du souvenir. — 6. Identité de la mémoire intellectuelle et de l'entendement. — 7. Identité de l'entendement et de la raison, de l'intellect, de la conscience, etc.

Aristote, voulant préciser et définir par un petit nombre d'expressions le caractère propre des deux intellects, disait de l'entendement actif, *qu'il peut tout faire (quo est omnia facere)*, c'est-à-dire donner à toute chose l'intelligibilité, et de l'entendement possible, *qu'il peut tout devenir (quo est omnia fieri)*, c'est-à-dire s'identifier avec son objet et ne faire qu'une même chose avec lui (1).

1. St Thomas se demande si la richesse et l'étendue de notre esprit ne vont pas au delà de ces deux facultés, s'il n'est pas d'autre pouvoir, relevant de l'âme intellective, et distinct dans son exercice des deux entendements. Il constate d'abord l'existence d'une mémoire intellectuelle qui conserve le souvenir des choses connues par l'entendement, comme la mémoire sensitive retient

(1) Sur les limites et les dangers de cette identité, on peut lire M. WADINGTON-KASTUS, *Psychologie d'Aristote*, IIe partie, chap. 4.

les impressions des objets perçus par les sens. Mais puisque nous abordons en ce moment l'une des questions les plus intéressantes de la psychologie Thomiste, exposons avec quelques développements l'opinion de St Thomas.

2. Le Docteur Angélique, sur la foi de l'observation, corroborée par le raisonnement, ouvre à la mémoire la région des idées, et explique le retour de nos connaissances intellectuelles d'une façon analogue au rappel de nos anciennes sensations. Quiconque, en effet, s'interroge soi-même ne peut manquer de s'apercevoir que plusieurs de ses connaissances intellectuelles se représentent parfois à l'esprit, tantôt spontanément et comme d'elles-mêmes, tantôt sur l'invitation expresse et sur la demande réfléchie de l'esprit. Il semble que ces phénomènes, consciencieusement analysés, sanctionnent surabondamment la croyance à un pouvoir de se souvenir, résidant dans la partie supérieure de l'âme. Cependant les Thomistes n'ignoraient pas qu'en face d'eux les disciples d'Avicenne, non contents de nier, comme leur maître, l'existence de la mémoire intellectuelle, s'égaraient, à son exemple, jusqu'à maintenir l'incompatibilité radicale du rappel et de la reproduction de nos perceptions antérieures avec l'essence de l'entendement. St Thomas nous a dit lui-même la raison de ce système. Suivant Avicenne, la mémoire est une faculté de l'âme sensitive, parce que les puissances de cet ordre sont liées à des organes corporels, où se peuvent conserver les impressions des objets matériels, c'est-à-dire, en termes de l'école, les *espèces représentatives*, après la cessation de la perception actuelle. Au contraire, dans l'intelligence, qui n'emploie point d'organe corporel pour l'exer-

cice de ses opérations, il ne peut rien exister que d'une façon immatérielle et par conséquent intelligible. Mettez une forme quelconque dans l'intellect possible, la perception doit s'effectuer sur-le-champ, puisque la forme, ainsi placée dans l'intelligence, réalise toutes les conditions du principe immédiat de la connaissance, et que rien ne la dérobe à la claire vue de l'esprit. Il n'en est pas, dit Avicenne, de l'entendement comme des sens, qui confient les images des corps à leurs organes respectifs, où la modification venue de l'extérieur les a primitivement empreintes, et qui, tout en cessant de les connaître actuellement, sont assurés de les revoir, par l'effet d'une attention plus ou moins volontaire, dans des circonstances déterminées. Au lieu que les impressions des objets sensibles ont deux siéges, l'organe et l'âme sensitive, l'idée ou, comme on disait au moyen-âge, la forme intelligible réside dans le seul intellect, puissance détachée des organes, libre d'entraves dans son jeu, sans recoins comme sans ténèbres, où rien ne pénètre qui ne soit *illuminé* ou, comme l'on disait encore, *intellectualisé*. Dès lors, au moment où finit l'acte d'entendre, l'*espèce* de la chose entendue s'écoule et s'évanouit ; l'énergie de l'entendement, qui seule soutenait et portait cette forme intelligible, se détourne vers d'autres objets : ainsi l'être conceptuel, qui devait l'existence à l'activité de l'esprit, privé tout à coup de l'assistance de son sujet, retourne à son premier état de simple possibilité, et, si nous voulons revoir le même objet une seconde fois, la loi de notre nature nous oblige de recourir de nouveau à l'intellect agent, pour en recevoir la même forme qui concourut jadis à notre première perception. Or cet intellect agent, disait Avicenne, est un



principe externe, une substance séparée de nous, pure de tout mélange, qui se glisse par irradiation dans l'entendement humain, et vient l'actualiser lorsque ce dernier sollicite son intervention.

On comprend ce que deviendra la science dans un tel système. Elle ne sera plus une *habitude* de l'âme, résultant de la conservation, soit des *formes intelligibles,* soit des idées, mais l'aisance et la facilité qu'apportent à l'intellect des exercices réitérés pour communiquer avec la substance indépendante qui le meut et le fait passer à l'acte. Ainsi, pour conclure, puisque l'intelligence perçoit tout ce qui subsiste en elle, le moment de la connaissance actuelle excepté, nous devons présumer qu'elle est toujours vide de formes, qu'elle est impuissante à retenir les *espèces* qui l'ont déterminée d'abord, et qu'adjoindre la mémoire à l'âme intellective, c'est en outrager et en avilir l'immatérielle essence.

3. Qu'oppose St Thomas à cette négation de la mémoire intellectuelle? En premier lieu, l'autorité d'Aristote, dont Avicenne ne pouvait ignorer ni mettre en doute l'opinion. Le philosophe de Stagire a remarqué que l'âme passait successivement par trois états différents. Dans le premier, l'âme est en *puissance.* Avant de connaître pour la première fois Dieu, la vertu, l'humanité, nous étions simplement capables de parvenir à cette connaissance. Le second état commence à l'instant même où la puissance est accomplie, réalisée par l'acte qui lui succède : c'est l'état de notre esprit à l'heure de ses perceptions actuelles, lorsque, par exemple, les idées de Dieu, d'humanité, de vertu, se forment en nous. Enfin,

dans le troisième état, l'âme intellective n'est point présentement actualisée par les idées ; mais il dépend d'elle de l'être, en réveillant et en ramenant devant ses yeux les formes déjà connues ou les idées précédemment conçues. Et pour qu'on ne se trompe point sur le caractère de ce dernier état, Aristote ajoute, qu'envisagée de la sorte l'âme est sans doute *en puissance,* mais qu'elle y est autrement qu'avant d'avoir appris ou découvert la vérité, c'est-à-dire, à la façon de l'esprit, qui, possédant la science, se trouve en position de réfléchir à ce qu'il sait déjà. N'est-ce pas se déclarer, sans équivoque, pour la réalité de la mémoire intellectuelle ? S[t] Thomas avait sous la main, s'il eût voulu les produire, vingt passages d'Aristote ; mais il sert peu d'entasser les textes quand on ne discute ni par autorité, ni sur le sens d'un auteur. Aussi le Docteur Angélique se hâte-t-il d'attaquer par le raisonnement le système d'Avicenne. Malheureusement, au lieu d'appeler simplement à son aide le témoignage de l'expérience, au lieu de protester uniquement au nom des faits en faveur de la mémoire, il se jette dans une frivole argumentation, où la preuve la plus forte est une comparaison tirée de la substance matérielle. Si la nature corporelle, dit-il, retient les formes qu'elle reçoit, non-seulement pendant qu'elle agit par leur moyen, mais encore quand l'acte est terminé, à plus forte raison l'intellect devra-t-il concevoir les espèces intelligibles d'une manière inadmissible et immuable, de quelque côté que ces formes lui viennent et de quelque principe qu'elles émanent ; car l'intelligence est d'une nature plus forte et plus stable que la matière corporelle, et, suivant un aphorisme consacré par le consentement des écoles, tout

ce que reçoit un sujet participe de la manière d'être de ce sujet même (1).

Si la croyance à la réalité de la mémoire intellectuelle n'avait point d'autre base que cette similitude entre la stabilité des impressions corporelles et la stabilité plus grande des modifications de l'entendement, l'on aurait tort de repousser le système d'Avicenne. Inférer des rapports de ressemblance entre le corps et l'esprit l'existence de la mémoire intellectuelle, correspondante à la mémoire imaginative, c'est pousser un peu loin le culte de l'analogie par une conjecture que les faits ne démentent pas sans doute, mais que l'on ne risque point sans danger d'erreur, si l'on réfléchit à la prodigieuse différence des deux choses que l'on rapproche. Est-ce à dire que notre entendement, à chaque fois qu'il en a besoin, est obligé d'engendrer de nouveau les idées abstraites, qui entrent dans ses jugements? Nous ne le pensons pas. Le sens intime nous persuade que nous ne sommes pas aveuglés, quand nous nous fions à notre mémoire pour revoir à volonté les conceptions antérieures. L'homme instruit, qui, par ses études, a recueilli, coordonné les éléments d'une science, croit-il apprendre de nouveau plutôt que se souvenir, lorsqu'il contemple les connaissances acquises? La faculté de se tourner vers l'intellect agent ne constitue point la science, quoi qu'en dise Avicenne, puisque l'esprit, dans cette hypothèse, n'a ni plus ni moins qu'auparavant. Et cependant la conscience nous dit, que, même après avoir cessé de considérer un objet d'intelligence, nous en avons la connaissance *habituelle*, pourvu que notre âme ait été sérieusement et suffisamment atten-

(1) S. *I*, q. LXXIX, art. 6.

tive. Quant à prétendre expliquer de quelle manière s'opère la conservation des connaissances, on ne le peut sans assimiler l'esprit à quelque grossier mécanisme, et sans s'exposer à rencontrer une hypothèse au lieu de la vérité; mais les faits sont là; les dépositions de la conscience consolident notre croyance à la mémoire intellectuelle, et tant qu'on négligera de s'y conformer, tant qu'on dédaignera d'accommoder un système aux données de l'expérience, aux sentiments naturels de l'humanité, tant qu'on se séparera de la foule pour les choses du sens intime, on n'obtiendra ni créance, ni considération.

Ainsi, quelle que soit la faiblesse des preuves dont S[t] Thomas a fait usage dans ses discusssions contre Avicenne, elle n'infirme point la vérité de sa thèse, vérité qu'avait entrevue son bon sens, et qu'à défaut de démonstrations péremptoires, la rectitude de son jugement gardait pourtant avec confiance et bonne foi.

4. Reste néanmoins une difficulté. Comment les Thomistes concilieront-ils la nature de l'entendement, qui ne saisit que l'universel, avec l'opération de la mémoire, qui s'applique aux faits passés individuels? Il est curieux d'interroger là-dessus S[t] Thomas lui-même, dont les observations décèlent en cet endroit de la question un admirable talent d'analyse. Notre docteur distingue entre la notion du passé qui se rapporte à l'objet de la connaissance et la notion du passé qui se rapporte à l'acte même de connaître. Si ces deux notions se rencontrent dans le souvenir, la mémoire, qui le fait revivre, appartient à l'âme sensitive. Quand nous nous souvenons d'une ancienne sensation, outre que nous nous rappelons avoir éprouvé jadis une modification sensible, nous nous rappelons avoir

perçu à cette occasion un objet matériel, et nous ne faisons acte de mémoire qu'autant que nous examinons dans l'objet, pour ainsi dire, sa qualité de passé; sans cela nous imaginons, nous ne nous souvenons pas. Il est donc essentiel à l'objet de la mémoire sensitive d'être considéré comme se rapportant au passé; de plus, avec le souvenir de son objet, la mémoire sensitive a le souvenir d'une première perception, et le rappel de ce premier acte enveloppe nécessairement l'idée du passé. Au contraire, la notion du passé est tout à fait accidentelle à l'objet de la mémoire intellectuelle. Ainsi l'entendement comprend l'homme en tant qu'homme, en tant que réunissant les principes constitutifs de l'espèce. Or il est fort accidentel à l'homme ainsi considéré d'exister dans le présent, dans le futur, ou dans le passé. La conception ne varie point, quel que soit le point de la durée, où l'on place l'objet ainsi conçu. De là vient qu'à l'égard de l'objet il n'y a point de mémoire intellectuelle; mais il ne répugne point en soi que l'entendement se souvienne d'avoir autrefois acquis quelques idées, d'avoir conçu quelques vérités.

On a beau dire que le passé, de quelque manière qu'on l'entende, est astreint à certaines conditions particulières, puisqu'il éveille dans l'esprit la notion d'un temps déterminé; que dès lors on ne peut ramener aucun souvenir à la mémoire intellectuelle, à moins d'admettre que l'entendement connaît le singulier; S[t] Thomas répond que le fait de percevoir une chose intelligible n'a rien de commun avec la matière; que, si comprendre est à la rigueur quelque chose de particulier, c'est un particulier immatériel, qui ne tombe pas sous les sens, et qui ne diffère point en nature de son sujet ou de l'âme intellective : or l'âme intellective s'entend et se com-

prend elle-même, comme s'entendent et se comprennent les substances spirituelles, bien qu'elles soient des êtres singuliers et déterminés; conséquemment, s'il est naturel que l'entendement perçoive sa propre connaissance, pourquoi s'étonner qu'il se la rappelle, et qu'il se souvienne d'avoir autrefois connu certaines vérités, assemblé certaines idées ou formé certaines conceptions? La mémoire réside donc dans l'entendement, relativement à ses anciennes opérations (1).

5. En résumé, l'on voit que St Thomas a connu distinctement les conditions du souvenir, que l'analyse des philosophes modernes a dégagées et mises en lumière; l'idée du temps est inséparable, d'après le Docteur Angélique, soit du rappel de la perception pour la mémoire actuelle, soit de la reproduction et du retour de l'objet autrefois connu et de l'acte de connaissance pour la mémoire imaginative. De plus, le sentiment de l'identité personnelle est évidemment contenu dans le ressouvenir de l'idée et des conceptions antérieurement acquises, puisqu'il nous est impossible de nous rappeler ce que nous avons précédemment senti, compris ou jugé, sans la conviction inébranlable que notre être n'a point changé, que notre essence a persisté sans altération, et que nous sommes, en un mot, ce que nous étions lors de nos premières modifications. Enfin, nous avons pu nous apercevoir que tous les raisonnements du Docteur Angélique accordaient à notre âme le double pouvoir de retenir les impressions ou les notions et de les rappeler.

Quoique St Thomas n'ait pas poursuivi dans le détail les conséquences et les applications de ses principes et

(1) *S. I*, q. LXXIX, art. 6 ad. 2.

de ses réflexions sommaires, sa doctrine sur la mémoire est l'une des parties de sa psychologie les plus complètes et les plus exactes. Elle le doit surtout au philosophe de Stagire, dont S[t] Thomas a longuement paraphrasé les *Traités sur la mémoire et la réminiscence*. Or les travaux de la science moderne n'ont guère grossi le nombre des observations d'Aristote, et, comme on l'a dit avec raison, *nous vivons encore à notre insu sur beaucoup de ses idées* (1).

6. De ce que la mémoire existe dans l'âme intellective, et de ce que comprendre n'éveille point la même notion que se souvenir, il ne s'ensuit pas, d'après le Docteur Angélique, que la mémoire se distingue de l'entendement. C'est un sentiment de l'école Thomiste, que ces deux facultés se confondent ensemble, et que l'on peut substituer arbitrairement l'intellect à la mémoire, parce que le souvenir intellectuel offre les mêmes caractères que l'opération de l'entendement. S[t] Thomas se contente, pour établir son sentiment, de formuler les conclusions des principes déjà posés. La nature adapte et proportionne toute puissance à son objet ; la diversité des objets emporte donc avec soi la diversité des puissances ; mais quand une faculté quelconque atteint son objet dans ce qu'il a de plus général, il est évident qu'elle ne se multiplie point selon les différences particulières, toujours accessoires au point de vue principal. Ainsi le sens du goût, qui s'attache immédiatement à la saveur en tant que saveur, et qui n'entre en relation avec les corps que du côté qui les fait savoureux, ne se divise point

(1) *De la Psychologie d'Aristote*, par M. Wadington-Kastus, II[e] partie, chap. 4.

comme les qualités sapides, de même que la vue, dont l'objet propre est la couleur, ne se partage point en deux sens par suite de l'opposition entre la couleur blanche et la couleur noire, parce que, dans l'un comme dans l'autre cas, elle perçoit une propriété commune, la couleur, qui est son objet propre et direct. Par le même motif, la nature de l'intelligence ne souffre point la distinction de l'entendement et de la mémoire, parce que l'entendement, *étant susceptible de devenir toutes choses*, considère son objet sous le rapport de l'être en général, sans s'inquiéter des différences accidentelles, qui font la division des facultés sensitives. Ainsi cette particularité de l'être, qui le condamne, dans un phénomène de mémoire, à revêtir la notion du passé, ne modifie point essentiellement l'objet de l'entendement; car les puissances intellectuelles séparant des circonstances déterminées la notion d'être en général, il est indifférent à l'objet, conçu de la sorte, d'exister dans le passé, le présent ou le futur. Au contraire, la distinction de la mémoire sensitive et de nos autres sens intérieurs dérive naturellement du rapport au temps passé, que cette faculté envisage dans son objet (1).

Tout n'est pas également vrai dans ce passage, ni surtout également clair ; on y remarque des distinctions subtiles, peu conformes aux faits. Ces subtilités sont la conséquence d'une erreur antérieurement signalée dans la théorie de la mémoire sensitive. S[t] Thomas a fait de cette puissance un sens intérieur ; la nature du sens étant inconciliable avec la nature de l'entendement, la mémoire intellectuelle devait être séparée de la mémoire sensitive. Nous avons protesté contre cet abaissement de la mé-

(1) *S. I*, q. LXXIX, art. 7.

moire sensitive ; nous l'avons rétablie dans sa véritable condition de pouvoir intellectuel, dégagé des sens dans ce qui constitue son objet propre et son opération. Cette réhabilitation, cette identité de la mémoire intellectuelle et de la mémoire sensitive nous était indiquée par St Thomas lui-même. Quel rôle, en effet, le saint docteur distribue-t-il aux deux mémoires? En négligeant les erreurs de détail, qui déparent sa doctrine, on trouve qu'il leur assigne des fonctions absolument identiques ; l'une et l'autre ont pour but primitif de ressusciter nos anciennes perceptions, de nous rendre une seconde fois présentes les connaissances acquises. Le souvenir, d'après St Thomas, et ceci nous semble capital, le souvenir ne porte directement que sur les modifications de l'âme, non sur les objets de ces modifications ; la vue des objets se joint au réveil de nos conceptions passées ; mais cette liaison n'agrandit pas le domaine de la mémoire ; c'est par le sens et l'imagination que nous percevons les choses matérielles ; la mémoire n'a pas mission de les atteindre ; elle les connaît accidentellement, de même que le sens intime, en voyant naître nos modifications, en discerne accidentellement la cause ou l'objet. Cette identité de fonctions entre nos mémoires atteste une identité de nature, puisqu'à défaut de différences essentielles, ces deux puissances ne sauraient être divisées par les différences même réelles d'objets accessoires, indirectement connus. Nous respectons dans le sens intime l'unité d'essence et de pouvoir, bien qu'il existe des différences aussi considérables entre les phénomènes intérieurs ; nous n'avons pas deux consciences, une sensible, l'autre rationnelle. Pourquoi ? Parce que les modes de l'âme ont une communauté de nature, qui fait disparaître, au regard de la

conscience, les caractères même opposés de leurs objets; parce que l'affection d'un sujet quelconque, participant de la nature du sujet, la sensation ou la passion est perceptible au sens intime comme le jugement et le raisonnement. Ainsi dirons-nous de la mémoire, qui n'est qu'une conscience, un sens intime redoublé, c'est-à-dire, capable de se transporter dans le passé sans abandonner le présent. S[t] Thomas l'entendait ainsi quand il interprétait cette pensée d'Aristote : « *La mémoire est une passion du premier sensitif.* » Il est fâcheux qu'après avoir si bien délimité les attributions de cette puissance, après l'avoir si justement distinguée de l'imagination, il ait été poussé par quelques-uns de ses principes à la distinguer pareillement de la mémoire intellectuelle, alors que l'observation analytique eût facilement empêché cette séparation.

7. C'est en vertu du principe allégué tout à l'heure pour identifier l'entendement et la mémoire, que S[t] Thomas établit l'identité de l'*intellect* et de la *raison* (1), de *l'entendement pratique* et de l'*entendement spéculatif* (2), de la *raison supérieure* et de la *raison inférieure* (3), de l'*intelligence* et de l'*entendement* (4), de la *syndérèse* et de l'*intelligence* (5), et qu'il détermine la nature de ce qu'on appelait alors *conscience* (6). L'on peut avancer sans exagération que, sur ces divers sujets, S[t] Thomas rivalise

(1) *S. I*, q. LXXIX, art. 8.
(2) Ibid., art. 11.
(3) Ibid., art. 9.
(4) Ibid., art. 10.
(5) Ibid., art. 12.
(6) Ibid., art. 13.

avec ceux des philosophes modernes qui excellent par-dessus tout dans l'usage du procédé analytique. Afin d'éviter de trop fréquentes répétitions, nous omettons les longs développements donnés à ces matières par le Docteur Angélique ; nous nous contenterons de dire que, pour l'école Thomiste, l'*intelligence* proprement dite connaît intuitivement la vérité, tandis que la *raison* (1) use d'un procédé discursif, et va d'un objet compris à un autre; que la *raison supérieure* s'élève à l'aide de la sagesse à la contemplation des choses éternelles, tandis que la *raison inférieure* étudie par la science les choses temporelles; que l'*intellect spéculatif* est celui qui ne destine pas et n'ordonne pas à l'action l'objet de sa connaissance, tandis que l'*intellect pratique* fait de l'action le but de son opération; enfin, que la *syndérèse* signifie la *connaissance habituelle* des premiers principes moraux et que la *conscience* est l'application des vérités nécessaires obligatoires aux faits et aux cas particuliers. Qu'on n'oublie pas aussi qu'au jugement de St Thomas, une seule et même puissance se cache sous ces diverses appellations, et qu'il n'existe dans l'âme intellective que deux facultés de connaître réellement distinctes, *l'entendement agissant* et *l'entendement patient,* le premier étant à son objet ce que l'*être en acte* est à l'*être en puissance,* et le second, ce que l'*être en puissance* est à l'*être en acte*.

(1) Aujourd'hui *raisonnement.*

§ II.

De la conscience dans la théorie de S[t] Thomas.

C'est ici que se termine, dans la psychologie de S[t] Thomas, la liste des facultés perceptives de l'âme humaine. Depuis le sens propre jusqu'à la raison, les facultés, reconnues par les Modernes, figurent dans la théorie Thomiste, une seule exceptée, la conscience, autrement dite sens intime ou perception intérieure, qu'il faut se garder de confondre avec la conscience des scolastiques. La conscience, dont l'observation constate aisément l'existence en notre âme, n'a point été classée, ni sans doute étudiée par S[t] Thomas, puisqu'il n'en fait mention dans aucun endroit de ses ouvrages, et qu'il ne peut l'avoir involontairement omise dans l'exposition, plusieurs fois reprise par lui, de nos facultés. A quoi devons-nous attribuer ce silence, qui laisse dans la philosophie de notre saint docteur une lacune si considérable? Notons que pas un seul des philosophes du moyen-âge n'a complété sur ce point la doctrine de S[t] Thomas; nous n'hésiterions même pas à penser que tous sans exception ont entièrement ignoré le fait de conscience, si nous pouvions oublier qu'ils ont parlé dans maints passages de la connaissance qu'a l'âme de ses opérations. S[t] Thomas en particulier répète assez fréquemment, que nous avons le sentiment de nos propres actes, et, pour nous borner à une simple citation, n'a-t-il pas doué le sens commun du pouvoir de connaître et l'objet de la sensation et la sensation elle-même? Le reproche d'avoir méconnu le

fait de conscience n'atteint donc pas le fondateur de l'école Thomiste, qui n'a pourtant entrevu ni l'importance, ni le vrai caractère de ce phénomène. Tout persuade qu'en cette question, comme en la plupart des autres, S[t] Thomas a suivi l'opinion d'Aristote qui, bien qu'ayant observé le phénomène dont il s'agit, ne jugea pas à propos de lui donner un nom particulier, ni de le rattacher à une faculté spéciale, et qui l'unit indissolublement à chacune de nos modifications en ramenant les deux faits, j'entends la modification et le sentiment de la modification, à la même puissance. Ainsi, non-seulement l'intelligence perçoit la vérité, de plus elle connaît sa propre perception; à la pensée qui nous représente la chose intelligible s'ajoute la connaissance de la pensée elle-même; l'acte de l'imagination est accompagné du sentiment que nous imaginons, et ce dernier fait appartient à l'imagination elle-même; ainsi des autres facultés. Remarquons seulement une légère différence entre le système d'Aristote et celui de S[t] Thomas; pour Aristote, le sentiment intérieur, qui s'ajoute à chacune de nos opérations ou de nos modifications, appartient également à toutes nos puissances (1). De même que l'intelligence connaît que nous percevons, ainsi la vue connaît que nous voyons, l'ouïe, que nous entendons, le tact, que nous touchons. S[t] Thomas dénie cette prérogative au sens extérieur, et la transporte au sens commun. C'est grâce à cette dernière faculté que nous avons conscience des modifications qui s'élèvent dans chacun de nos sens extérieurs. Le saint docteur le dit expressément : « *A quo sensu communi percipiantur actiones sensuum, sicut cum aliquis videt se videre* (2). »

(1) *De Anim.*, lib. III, cap. 2.

(2) *S. I*, q. LXXVIII, art. 4 ad. 2.

A part cette différence, les deux philosophes professent la même opinion : la conscience est un mode de chaque faculté, mode qui suit invariablement nos sensations, nos pensées et nos volontés, en d'autres termes, tant les opérations sensibles que les opérations intellectuelles. De nos jours, ce système, le seul, avons-nous dit, que le moyen-âge ait connu, compterait peu de partisans ; on s'est habitué depuis longtemps à regarder la conscience comme une puissance distincte, et non plus seulement comme la condition de l'exercice de nos facultés. Quelle que soit l'époque et quel que soit l'homme, à qui remonte cette révolution, nous n'avons pas à nous en occuper. Le nouveau système explique-t-il mieux les faits? Voilà la question.

Malgré le respect qu'inspirent si justement le génie d'Aristote et celui de S[t] Thomas, nous croyons que ces deux grands philosophes se trompaient, en rapportant à nos puissances la perception des actes, dont elles sont la cause, ou des modifications, dont elles sont le sujet. Passe encore pour quelques-unes d'entre elles, les facultés intellectuelles, par exemple, dont la nature peut se prêter jusqu'à un certain point à pareille supposition. A considérer, en effet, la chose en elle-même, rien n'empêche que l'entendement, puissance immatérielle, se connaisse lui-même comme la cause de son acte, et pense sa propre pensée. Car la conception intellectuelle est aussi bien intelligible que son objet. Mais s'il n'y a pas de contradiction à concéder à l'entendement le pouvoir de se replier, de revenir sur son acte, on ne saurait se montrer aussi libéral à l'égard du sens commun, qui s'exerce par le moyen d'un organe, et dont l'objet immédiat, c'est-à-dire la sensation, est, n'en déplaise aux Thomistes, insaisissable aux

sens. Dire que nous percevons par le sens commun l'acte d'ouïr les sons, de goûter les saveurs, de voir les couleurs, c'est instituer l'unité de nature entre la sensation et l'objet sensible, c'est matérialiser nos modifications intérieures et reconnaître à l'âme des parties; c'est donc ruiner indirectement sa simplicité, sa spiritualité. Le sens commun, tout intérieur qu'il est, n'en est pas moins soumis, de l'aveu de St Thomas, aux conditions des autres sens; son objet doit être par conséquent quelque chose de sensible et de corporel, sous peine d'échapper à ses prises; une âme sonore, lumineuse, savoureuse, odorante et visible, telle serait la conséquence du faux système, qui recommande ainsi fort innocemment l'erreur grossière du matérialisme, et qui suffirait à discréditer la philosophie de St Thomas, si le saint docteur avait prévu cette conséquence et s'il l'avait acceptée; mais il l'a répudiée, combattue, flétrie dans la personne de Démocrite. Blâmons-le seulement d'avoir si superficiellement observé le phénomène en question. Était-il besoin de beaucoup d'efforts pour juger que la sensation, mode d'un sujet incorporel, n'est pas de même nature que les objets sensibles, et que l'âme ne devient pas successivement par sa substance les qualités qui l'impressionnent, bien que ces qualités résident en elle d'une certaine façon? Observons cependant qu'à peine engagé dans cette doctrine, St Thomas se retourne instinctivement vers la vérité, oubliant son système pour parler le langage de la conscience. Il appelle l'opération du sens propre, dont il rapporte la constatation au sens commun, tantôt une perception, tantôt une connaissance, et il conserve à ces expressions leur signification véritable (1). Son inconsé-

(1) S, loco cit..... Unde oportet ad sensum communem, etc.

quence suffirait donc, indépendamment du reste de sa doctrine, à mettre à l'abri du doute la sincérité de son spiritualisme. Toute connaissance, quel qu'en soit l'objet, est un acte immatériel ; la perception est simple, indivisible, spirituelle, soit qu'elle concerne les principes universels et les vérités éternelles, ou qu'elle s'abaisse aux grossiers objets du monde visible.

Le sens commun est donc convaincu de ne pouvoir rendre compte des phénomènes intérieurs, dont l'âme sensitive est le sujet. A plus forte raison n'atteindra-t-il pas les opérations des facultés qui lui sont supérieures. Reste à savoir, si ces facultés elles-mêmes perçoivent leurs propres actes, et si l'on a tort d'en ramener la connaissance à ce même pouvoir spécial et distinct, qui nous atteste l'existence des faits sensibles.

Une remarque considérable, c'est que l'hypothèse Thomiste n'éclaircira jamais comment nous avons le sentiment intérieur de nos mouvements appétitifs. Que l'on fasse honneur à l'intellect de la connaissance de ses opérations, nous ne voyons en cela que le résultat d'une analyse imparfaite ; mais la volonté, qui n'est pas un principe de perception, fera-t-elle à l'égard de son acte ce que ferait, absolument parlant, l'entendement à l'égard du sien ? Non ; l'énergie de la volonté ne ressemble point à la lumière intellectuelle ; c'est une force d'un autre genre, une activité différente de l'activité de l'intelligence. Si nous assistons à la formation de nos actes de volonté, si nous les connaissons aussitôt qu'ils naissent en nous, nous sommes redevables de cette perception à quelque autre faculté qu'à l'appétit raisonnable, et il nous semble que voilà du moins une opération, dont un pouvoir distinct du principe qui la produit nous transmet la connaissance.

La thèse de la conscience, attribuée comme mode à toutes nos puissances, nous paraît bien difficile à soutenir, dès qu'il s'agit de nos facultés appétitives. St Thomas lui-même transporte à nos facultés de connaître la conscience des actes volontaires et des désirs sensibles, et cette dérogation à son principe général est d'un heureux présage pour le triomphe de l'opinion contraire.

Allons plus loin; à l'égard même de nos facultés de connaître, où l'analyse psychologique discerne attentivement et sépare de l'opération elle-même la conscience de l'opération, nous croyons qu'on n'alléguera point de motifs valables pour démontrer que cette double perception vient de la même puissance. Serait-ce parce que la conscience de nos actes est, pour ainsi parler, simultanée à leur production, et que toutes nos facultés sans exception sont accompagnées dans leur exercice de ce sentiment intérieur?

Dans ce cas, on ne concevrait point pourquoi toutes nos puissances ne seraient pas réductibles à une puissance unique et commune, pourquoi tous les faits qui se suivent ne seraient point rangés dans la même classe, au lieu d'être réunis en groupes multiples sous diverses facultés. Si l'on souscrit à la division de l'intelligence et de la volonté, parce que les phénomènes de la première apparaissent sous un autre aspect que les phénomènes de la seconde, quoique d'ailleurs les deux puissances n'opèrent jamais séparément (1), l'on ne nous blâmera point de faire valoir le même argument pour motiver la réunion des faits de conscience sous une seule faculté spéciale. Or, peut-on nier que l'acte d'une puissance quelconque et la connais-

(1) Du moins l'acte de l'appétit est toujours précédé d'un acte de l'entendement.

sance de cet acte soient deux choses parfaitement distinctes? Peut-on confondre la conception ou la pensée, ainsi que la sensation, l'imagination, le souvenir ou la volonté, avec la perception interne de ces divers phénomènes? Quand nous touchons un objet chaud ou froid, quand nous voyons un corps lumineux, *à part* la sensation actuelle, nous démêlons dans notre âme la conscience de cette sensation. Non-seulement nous désirons et nous comprenons; nous savons encore que nous désirons et que nous comprenons; car, pour qu'il y ait véritablement sensation, il est nécessaire que nous sachions que la sensation a lieu. Ce qui n'excite point notre attention n'existe pas pour nous, et nous ne concevons point que l'on puisse éprouver une sensation sans le savoir. Dans les phénomènes que nous avons mentionnés tout à l'heure, et généralement dans tous les faits de conscience, nous découvrons un fond commun, une ressemblance marquée, un caractère distinctif, qui sert de base à la réunion de tous ces faits en une même classe, et de même que nous attachons chaque espèce de nos actes à un pouvoir particulier qui en explique suffisamment la formation, ainsi nous rattachons à la conscience, puissance indépendante, cette classe de phénomènes intérieurs, qui se produisent en notre âme à l'occasion de l'exercice des autres facultés. La connaissance que j'ai de ce qui se passe en moi ne suppose pas moins l'existence d'une puissance spéciale que la connaissance des choses matérielles ou celle des vérités universelles. Dès que l'on commence d'introduire dans la psychologie la division de l'âme en facultés, on n'est pas libre de s'arrêter quand on veut : il faut aller jusqu'au bout; il faut définir et classer, suivant le principe adopté d'abord, tous les faits que rapproche la communauté d'un

caractère spécifique, et puisque les faits de conscience composent une catégorie qui subsiste à part des autres, grâce à ses traits originaux, il serait injuste et illogique de ne point confesser la légitime séparation de la conscience, comme pouvoir, et des autres facultés, à moins qu'on ne préfère abolir ou nier les classifications méthodiques de la science et condamner l'esprit humain à se connaître à peine et d'une façon très-imparfaite, au moyen des lueurs confuses d'une observation sans méthode, sans point de départ et presque sans résultats.

CHAPITRE XVII.

DE L'APPÉTIT EN GÉNÉRAL.

1. De l'appétit comme faculté distincte. — 2. Raison d'être de l'appétit. — 3. Division de l'appétit. — 4. Motifs de cette division. — 5. Séparation du désir et de la volonté. — 6. De l'amour par rapport à l'appétit.

1. De l'étude des facultés de connaître, St Thomas passe à l'examen des puissances appétitives. Il enseigne que ces deux ordres de pouvoir se développent uniformément et suivant des lignes en quelque sorte parallèles, et que leurs actes sont enchaînés l'un à l'autre, sinon par la relation de cause et d'effet, du moins par une liaison tellement étroite d'existence et de manifestation, que l'opération appétitive ne s'exerce jamais sans être précédée de l'acte de connaître.

Aristote, qui, de tous les Anciens, a traité le plus savamment cette partie de la psychologie, place l'appétit parmi les facultés les plus considérables de l'âme, et veut qu'on en fasse une puissance à part, sous peine de méconnaître la ressemblance caractéristique des divers phénomènes appétitifs, et de ramener cette classe de faits à nos puissances perceptives, tant au sens qu'à l'entendement (1). C'est là ce que nous reprochions tout à l'heure au Docteur Angélique, à propos de la conscience, dont la doctrine Thomiste détruit gratuitement l'unité. Sur

(1) *De Anima*, lib. III, cap. 9.

l'appétit, le système de S[t] Thomas est encore celui d'Aristote, mais très-notablement accru d'observations et de preuves.

2. Non content de signaler la présence dans l'âme de la puissance appétitive, le saint docteur étudie la raison d'être de cette faculté. Il n'est pas un seul être, dit-il, à qui la nature n'ait dû imprimer une direction; car il n'en est pas un seul qui n'ait une destination spéciale, et parce que la forme est le principe interne d'action, elle est aussi la source des inclinations et des penchants propres à ceux qui la reçoivent. Le saint docteur emploie l'exemple du feu, qui tient de sa forme sa double tendance à s'élever dans les airs et à se propager par communication aux corps environnants. Cette première réflexion le conduit à diviser l'appétit suivant la diversité des principes formels; car, poursuit-il, il n'est pas douteux que, la forme étant la source et la cause même des actions de son sujet, conséquemment de ses inclinations, la différence des formes ne soit la raison directe de la différence des appétits; en sorte que plus un être excelle par sa forme, plus il l'emporte aussi par la perfection de ses mouvements appétitifs (1).

3. Suivant cette règle, le Docteur Angélique distribue l'appétit en *appétit naturel*, *appétit sensitif* et *appétit intellectuel*. Cette dernière espèce surpasse les deux autres, parce qu'elle participe d'un mode d'être plus élevé. Dans les choses inanimées, totalement privées de connaissance et de sentiment, le principe formel est naturellement dé-

(1) S. *I*, q. LXXX, art. 1.

terminé à une seule tendance, à un seul objet propre, et ne peut sortir de cette étroite sphère par des relations multiples avec les autres objets. De là vient le peu d'étendue de son influence et de la manière dont elle s'exerce; de là vient aussi la condition restreinte de son *inclination* ou de son *appétit.* Dans les êtres doués de connaissance, outre l'inclination naturelle, les perceptions occasionnent le déploiement d'autres tendances, qui se divisent et se multiplient suivant la diversité de nature des facultés de connaître et le genre des objets connus; si l'énergie des puissances perceptives ne va pas au-delà du singulier et de l'individuel matériel, l'appétit retient le nom de la forme dont il émane, il est appelé *sensitif;* si la connaissance, au contraire, atteint l'immatériel et l'universel, l'appétit reçoit la dénomination de *raisonnable* ou d'*intellectuel,* comme le principe lui-même, à l'opération duquel il se trouve immédiatement lié (1).

4. A ceux qui pourraient objecter que, les facultés étant spécifiées par leurs objets, il est impossible dès lors de distinguer la puissance appétitive de la puissance de connaître, attendu que l'une et l'autre se portent vers le même terme (2), le Docteur Angélique répond que ce terme, matériellement un, n'a pas une unité morale si l'on songe aux qualités diverses qui le rendent propre à captiver en même temps l'entendement et l'appétit : le premier s'adresse à lui pour en tirer l'instruction ou la

(1) *S.,* loc. cit.

(2) C'est là sans doute le motif qui poussa Aristote à ramener l'appétit raisonnable ou la volonté à l'entendement, de même que l'appétit sensitif à la sensibilité.... WADINGTON-KASTUS. *Psychologie d'Aristote,* IIe partie, p. 315 et 316.

vérité qu'il contient ; le second, pour en recueillir des avantages d'une autre nature, qui se résument dans la convenance ou le bien (1).

Or, on se souvient que, dans le système Thomiste, la multiplicité des facultés de l'âme dépend non de la variété matérielle des objets, mais de la variété des rapports, suivant lesquels nos puissances leur sont unies.

S[t] Thomas réfute également ceux qui font de l'appétit la condition universelle des pouvoirs de l'âme, sous prétexte que le mouvement appétitif ne diffère pas de l'inclination naturelle, qui attire chaque faculté vers son objet propre. Il montre qu'il y a dans l'âme une autre aspiration que celle de la faculté vers son terme, et que si l'on peut affirmer sans absurdité que la constitution naturelle du sens de la vue suffit à rendre compte de son aptitude à voir, elle n'explique nullement pourquoi, voyant un corps lumineux ou coloré, nous y cherchons autre chose que le plaisir de le regarder ou d'en admirer la couleur.

Le saint docteur conclut de ces observations, que l'appétit existe réellement en nous, à la façon d'une faculté spéciale, ayant son domaine particulier, ses modes et son objet distinct. En outre, S[t] Thomas, enseignant que les puissances appétitives sont ordonnées parallèlement aux facultés de connaître, a raison de mettre dans l'homme deux sortes d'appétits, l'appétit sensitif et l'appétit rationnel. Qu'est-ce, en effet, d'après S[t] Thomas, que l'appétit ? Une puissance active dans son fond, passive dans son mode d'exercice, puisque c'est l'objet perçu qui l'excite et la meut. L'appétit et cet objet sont donc dans une relation et une proportion mutuelles ; car la puis-

(1) Loc. cit., ad. 2.

sance passive est disposée conformément à la nature du moteur auquel elle correspond. Voilà pourquoi les puissances appétitives diffèrent nécessairement entre elles, conformément aux différences des principes qui les meuvent, ou des objets saisis par les forces perceptives. Or l'objet connu par l'entendement et celui que les sensations atteignent appartiennent à des genres divers, et, suivant ces deux ordres de connaissance, il est juste d'établir deux ordres de puissances appétitives (1).

C'est grâce à cette ingénieuse méthode que le Docteur Angélique fonde la division de l'appétit animal en sensitif et rationnel. Cette division si importante, il s'applique à la défendre contre toute objection. On se récriera peut-être, remarque-t-il, parce que, dira-t-on, être perçu par le sens et être conçu par l'intelligence, sont, en ce qui touche l'appétit, des différences accidentelles, conséquemment impuissantes à le diviser. Mais, au contraire, répond le saint docteur, le mode de cette connaissance importe essentiellement à l'action de la cause motrice ou de l'objet de l'appétit, vu que l'objet n'excite la force appétitive qu'autant qu'il a été préalablement connu, et suivant la façon dont a lieu cette connaissance indispensable. La différence en question n'est dont pas accidentelle, mais bien essentielle à l'égard de l'opération appétitive (2).

Une autre objection, tout en accordant que le mode de connaissance se lie intimement au mode d'action de l'appétit, taxe de frivole et d'inutile l'invocation de ce motif pour partager, ainsi que l'a fait S[t] Thomas, la puis-

(1) *S. I*, q. LXXX, art. 2.
(2) Ibid., ad. 1.

sance dont nous parlons. Sans doute, disent ces contradicteurs, l'entendement connaît l'universel, et les sens, le particulier ; mais que nous fait cette différence puisque l'appétit se porte toujours vers un objet individuel (1) ?

D'abord, réplique S[t] Thomas, il est des biens immatériels, tels que la science, la vertu, l'honneur, que l'appétit raisonnable est seul en état de poursuivre, et qui, par leur nature même, nécessitent une séparation entre la force qui s'élance vers eux et celle qui aspire aux biens matériels. En outre, ce serait se tromper étrangement que de croire la puissance appétive radicalement incapable de tendre à l'universel. L'observation psychologique atteste le contraire. Un cœur honnête, par exemple, éprouve de la bienveillance pour tous les bons citoyens en général, et comprend dans un même sentiment d'aversion tous les voleurs. On avoue que ces divers objets existent individuellement hors de l'âme ; cependant l'appétit s'unit à eux ou s'en éloigne par un motif universel (2).

5. De nos jours encore, ce système n'a pu trouver grâce devant des critiques, très-distingués d'ailleurs, qui prétendent que la division de l'appétit en sensitif et rationnel consacre la confusion du désir et de la volonté, et qui font même de cette confusion le point principal de la théorie Thomiste (3). Pour notre part, nous repoussons de toutes nos forces cette interprétation de la doctrine de S[t] Thomas. Qu'on nous cite un seul passage où le Docteur Angélique ait professé, même indirectement, cette opinion,

(1) Loc. cit., object. 3.

(2) Ibid., ad. 2.

(3) *De la Philosophie de S[t] Thomas*, par M. Charles Jourdain, livre I[er], sect. III[e], chap. 4, page 335, et livre III[e], chap. 5, page 419.

nous donnons gain de cause à nos adversaires. Il n'est pas une seule phrase, dans les ouvrages de St Thomas, relative à ces matières, qu'on ne puisse entendre d'une façon légitime dans un sens excellent ; mais au lieu de citer des textes et de les discuter successivement, examinons brièvement ce qui sert de base à cette accusation.

St Thomas, dit-on, fait consister dans la seule faculté d'aimer l'essence de nos puissances appétitives. S'ensuit-il qu'il assimile l'amour intellectuel à l'amour sensible? Nullement, car il insiste, autant que moraliste l'ait jamais fait, sur les natures diverses de ces deux amours. L'un, privé de raison et de liberté, se jette avidement sur son objet (1); l'autre, guidé par la réflexion et maître de lui-même, se détermine librement et choisit avec sagesse (2). St Thomas purifie même l'amour intellectuel à ce point de le placer dans la nature divine, comme l'enseigne la religion et comme le prescrit le bon sens. Dieu chérit ses créatures, il leur témoigne de mille manières son amour. Est-ce que par hasard Dieu céderait à quelque fatal penchant lorsqu'il abaisse sur nous des regards d'affection? L'amour sensible engendre fatalement le désir ; ce désir est violent et impétueux. Dieu n'est point sujet aux passions; il n'éprouve ni violence, ni impétuosité. Cependant il est incontestable que Dieu nous aime, puisqu'il se complaît à nous combler de ses dons. Assurément cet amour de Dieu pour nous n'est pas un amour irréfléchi, comme l'amour charnel, et les actes qu'il occasionne ne ressemblent point aux désirs, que provoquent les objets

(1) Quædam agunt judicio, sed non libero, sicut animalia bruta.. *S. I*, q. LXXXIII, art. 1.

(2) Homo agit libero judicio, potens in diversa ferri... Ibid.

sensibles (1). Ainsi en est-il de l'amour et de la tendance de la volonté vers le bien. S[t] Thomas n'a donc jamais pensé que l'amour intellectuel dût se confondre avec l'amour physique ou le désir des sens.

6. Ajoutons une seconde observation : c'est que, dans la psychologie Thomiste, l'amour est un mode de l'appétit, la condition de tous ses mouvements, mais qu'il n'est pas cet appétit lui-même. Le Docteur Angélique ne cesse de répéter qu'en soi l'appétit est une *force*, une *faculté*, qui consiste essentiellement dans le pouvoir de se porter vers un objet. L'appétit n'est donc pas simplement une inclination, un penchant, un acte ; c'est une puissance. Les paroles de S[t] Thomas à cet égard sont très-claires, en même temps que très-précises. « Le premier mouvement de la volonté et de toute puissance appétitive, dit-il, c'est l'amour (2). » Quand le saint docteur déclare que l'amour est une passion de l'appétit concupiscible, que désigne-t-il par ce mot de *passion*, sinon une simple manière d'être, une modification de l'appétit, une façon d'exister par rapport à son objet? Ainsi l'amour, d'après S[t] Thomas, est la première manifestation de la puissance appétitive ; or toute manifestation implique l'existence d'une force, qui se manifeste, et sous cette aspiration de l'amour, qui atteste l'élan de l'âme vers le bien, se cache, suivant la doctrine Thomiste, une énergie, un pouvoir actif, que l'amour ne constitue pas, bien qu'il en soit le premier mode.

(1) In passionibus appetitus sensitivi est aliquid considerare... etc. *S. I*, q. XX, art. 1, ad. 2.

(2) Primus motus voluntatis... *S. I*, q. XX, art. 1.

CHAPITRE XVIII.

DE L'APPÉTIT SENSITIF.

1. Caractère des mouvements de l'appétit sensitif. — 2. Distinction de l'appétit concupiscible et de l'appétit irascible. — 3. Priorité des mouvements de l'appétit concupiscible. — 4. Des passions de cet appétit. — 5. Des passions de l'appétit irascible. — 6. Sujétion des passions à l'intelligence et à la volonté. — 7. De la première des passions.

1. Des deux espèces d'appétits qu'Aristote et les scolastiques ont distinguées, l'appétit sensitif est la seule, suivant S[t] Thomas, qui occasionne des modifications dans le corps ; non que les mouvements de cet appétit ne naissent originairement dans l'âme, mais ils se communiquent inévitablement à notre élément matériel : aussi S[t] Thomas assigne-t-il comme caractère distinctif des opérations de cette faculté, qu'elles n'ont jamais lieu sans qu'un changement, une altération ou, pour user de son langage, une *transmutation* ne survienne aussitôt dans notre substance corporelle. Et en effet, dit-il, comme l'appétit dépend de l'action des sens extérieurs, de l'imagination et des puissances qui sont avec le corps de l'homme dans le commerce le plus étroit, les passions, qui sont ses formes ou ses modes, doivent être au même titre communes à nos deux substances ; voilà pourquoi le saint docteur enseigne que les passions ont leur siége dans l'âme et dans le corps à la fois.

Ces mouvements impétueux agissent particulièrement sur le cœur, où réside primitivement, d'après la théorie

aristotélicienne de la génération, le principe de la vie animale; et leur influence sur les facultés intellectuelles va quelquefois si loin que non-seulement elle trouble, elle obscurcit le jugement, mais qu'elle éteint encore, momentanément du moins, la lumière de la raison et nous enlève notre libre arbitre. Quel est le moraliste qui n'a pas déploré ces tristes effets? Les observations du Docteur Angélique à cet égard sont de tous les temps et de tous les âges; dans toutes les époques de la vie, quoique, principalement dans la jeunesse, ces effets corporels contribuent à nous précipiter dans le vice, à moins qu'ils ne soient réprimés et énergiquement assujettis au frein de la partie supérieure, à la raison et à la volonté. Nous verrons dans quelques instants ce qu'a pensé S[t] Thomas de cette sujétion. Indiquons auparavant ses aperçus les plus intéressants sur les formes diverses de l'appétit sensitif.

2. De même que les docteurs du moyen-âge, S[t] Thomas divise l'appétit en irascible et concupiscible. Nous ignorons quel est l'auteur de cette distinction; les Grecs l'ont imaginée les premiers (1), et Aristote l'a certainement connue, quoiqu'il ne l'ait peut-être pas aussi nettement formulée qu'on l'a fait dans la suite. Avant la naissance de la scolastique, S[t] Grégoire de Nysse et S[t] Jean Damascène l'avaient acceptée, et leur autorité la recommandait puissamment à l'approbation des écoles. Le Docteur Angélique ne se contente pas de les citer à l'appui; il démontre, en outre, que cette distinction a son fondement dans la nature même des choses. Ce nest pas assez, dit-il,

(1) BOSSUET. *De la connaissance de Dieu*, etc., chap. I, § 6.

pour la conservation de l'être sensitif, de rechercher ce qui convient aux sens et d'éviter ce qui leur est nuisible; il faut encore qu'il résiste vivement à ce qui le détourne de la poursuite et de l'acquisition des choses utiles. Or ces deux dispositions à poursuivre le bien et à fuir le mal sensible indiquent, dans la faculté générale, deux parties distinctes, dont l'une, celle en qui domine le désir du bien ou concupiscence, porte le nom de *concupiscible,* et l'autre, celle en qui domine la résistance au mal ou la colère, s'appelle *irascible.* Ce qui prouve, ajoute St Thomas, que ces parties sont distinctes, c'est ce fait d'observation que, contrairement à l'inclination de l'appétit concupiscible qui, de lui-même, court sans cesse après l'agréable, nous accueillons parfois le déplaisant ou le désagréable, pour donner libre carrière à l'appétit irascible de lutter, suivant sa nature, contre d'autres maux qui nous menacent (1).

3. Il suit de là que la force irascible est au service de la force concupiscible, puisqu'elle est destinée par sa condition à repousser ce qui contrarie la recherche du bien; par conséquent les passions qui se rapportent à l'appétit concupiscible ont une antériorité logique, sinon réelle, par rapport aux passions de l'autre appétit (2). Les premières sont au nombre de six dans la théorie Thomiste, et les dernières au nombre de cinq. L'analyse, entreprise par St Thomas sur chacune d'elles, contient des observations extrêmement remarquables, des descriptions fines, des détails ingénieux, une si sage ordonnance, qu'elle laisse

(1) Loco citato.
(2) S. *I-II,* q. XXV, art. 1.

bien loin derrière elle les meilleurs travaux tant de l'antiquité que des temps modernes. Obligé de nous restreindre dans cette abondance de matières, dont le détail appartient à la morale, nous nous bornerons à reproduire la définition des onze passions principales, en nous conformant à la marche suivie par S[t] Thomas.

4. L'amour, que Platon définissait le *désir du beau* ou *l'effort de l'âme vers le beau,* est mieux défini, selon S[t] Thomas, *la passion par laquelle l'âme se complaît dans le bien.* Son effet est l'union intime du sujet et de l'objet. On distingue *l'amour d'amitié* et *l'amour de concupiscence* : le premier est une passion de s'unir à son objet comme à un autre soi-même, et le second une passion de s'unir à lui comme à une partie de soi-même ; par celui-ci l'homme cherche son intérêt ; par celui-là, l'intérêt de l'objet aimé (1).

La haine est le contraire de l'amour. De même que ce dernier résulte d'une harmonie parfaite entre l'appétit et l'objet attrayant, la haine *provient de la répugnance qu'éprouve l'âme pour l'objet nuisible et désavantageux ;* l'un consiste dans une certaine convenance entre le sujet aimant et l'objet aimé ; l'autre, dans un désaccord et une antipathie entre les deux (2).

Le désir est *la concupiscence de ce qui délecte les sens ;* au lieu que l'amour tend vers le bien considéré purement et simplement en lui-même, le désir a pour objet le bien qu'on n'a pas, et nous pousse à le rechercher (3).

A l'égard de la passion opposée directement au désir,

(1) *S. I-II,* q. XXVI et seqq.
(2) Ibid., q. XXIX.
(3) Ibid., q. XXX.

St Thomas nous avertit qu'elle n'a point reçu de nom particulier, et qu'on lui substitue parfois la crainte, puisque l'une et l'autre ont pour objet le mal qui n'est pas encore arrivé. L'école la nomma depuis *aversion* ou *fuite* et la définit : *un mouvement de l'âme par lequel nous nous éloignons des choses qui nous déplaisent* (1).

La délectation ou la joie est le *repos de l'âme dans le bien acquis et présent;* elle consomme l'amour et le désir, et *constitue l'homme simultanément tout entier d'une manière sensible,* comme le dit Aristote, *dans l'état qui convient à sa nature* (2); l'amour est l'approbation du bien, le désir en est la recherche, la délectation répond à la jouissance actuelle (3).

La tristesse ou douleur est le contraire de la délectation; au lieu que celle-ci se repose dans le bien présent, la tristesse *s'afflige d'un mal actuel;* mais ces passions ne sont opposées l'une à l'autre que par rapport au même objet; à l'égard d'objets divers, elles sont seulement disparates, lorsque même elles n'ont pas de la convenance et de l'affinité (4).

Citons un passage qui résume les rapports naturels de ces différentes passions : « Le bien a une sorte de vertu attractive et le mal une sorte de vertu répulsive qui fait sentir son influence aux mouvements de la partie appétitive de l'âme; d'abord le bien produit dans l'appétit une inclination ou une aptitude qui se résout dans l'union intime et l'harmonie de notre nature avec l'objet bon; c'est là l'effet de l'amour, auquel la haine correspond

(1) *S. I-II,* q. XXX, art. 2, ad. 3.

(2) Aristot. *Rhet.*, lib. I, c. 11.

(3) *S. I-II,* q. XXXI et seqq.

(4) Ibid., q. XXXV et seqq.

comme son contraire ; ensuite si le bien que nous aimons n'est pas encore en notre pouvoir, l'âme fait effort pour l'atteindre et s'en emparer ; voilà le fond de la passion du désir ou de la concupiscence, et par opposition, c'est ce qui produit, relativement au mal, l'aversion ou l'éloignement ; enfin, quand le bien est présent à notre âme, la puissance appétitive se repose dans la jouissance de ce quelle possède, d'où naît la délectation ou la joie, dont le contraire est la tristesse ou la douleur, que le mal engendre (1). »

5. Après avoir marqué l'ordre de génération des passions qui sont comprises dans l'appétit concupiscible, nous devons dire quelques mots de l'appétit irascible et des passions qui s'y rapportent. S[t] Thomas compte, avons-nous dit, cinq passions générales de l'appétit irascible, l'*espoir* et le *désespoir,* la *crainte* et l'*audace,* la *colère*.

L'espoir est cette passion *qui tend vers un bien futur, difficile, mais non impossible à acquérir*. Cette passion présente quatre caractères. Premièrement, son objet direct est un bien, et par là l'espoir se distingue de la crainte, dont l'objet direct est toujours un mal, que l'on s'efforce d'éviter. Deuxièmement, cet objet ne peut être qu'un bien futur, et par là l'espoir se distingue de la joie, qui se repose dans un bien présent. Troisièmement, l'acquisition de cet objet doit offrir quelque difficulté ; car c'est la difficulté de l'acquisition qui seule sépare l'espérance du désir, lequel ne suppose pour objet qu'un bien futur sans autre condition. Quatrièmement enfin,

(1) S. *I-II,* q. XXIII, art. 4.

l'acquisition, quoique difficile, ne doit pas être impossible; sans ce dernier caractère, l'espoir se confondrait avec le désespoir (1).

Le désespoir, en effet, consiste essentiellement dans ce *mouvement de répulsion que provoque dans l'âme la vue d'un bien désiré dont la possession est impossible.* Dans l'espoir, le bien nous attire, parce que nous en croyons l'acquisition possible; dans le désespoir, l'âme est en quelque sorte *rejetée en arrière* par la conscience de son impuissance absolue (2).

La crainte est cet *effort passionné par lequel l'âme s'éloigne d'un mal à venir, auquel elle juge difficile d'échapper*. Une condition indispensable de cette passion, c'est que le mal à venir paraisse à celui qui craint au-dessus de ses forces. S[t] Thomas énumère comme autant de variétés de la crainte, la *paresse*, le *respect humain*, la *confusion* ou la *honte*, qui se rapportent aux actions humaines; l'*étonnement*, la *stupeur* et l'*angoisse*, qui se rattachent aux objets extérieurs (3).

L'audace est ce *mouvement passionné de l'âme qui, pour obtenir un bien difficile, affronte des maux redoutables*, à l'opposé de la crainte, *qui fuit avec anxiété la menace d'un mal futur*. Citons, au sujet de l'audace, un détail bizarre : Aristote et S[t] Thomas ramènent à cette passion, comme principe de la part du corps, la *dilatation considérable du poumon, qui produit une chaleur plus intense dans la région du cœur; aussi moins le cœur a de volume et plus est grande sa chaleur naturelle, qui*

(1) *S. I-II*, q. XL, art. 1.
(2) *S. I-II*, q. XL, art. 4.
(3) *S. I-II*, q. XLI et seqq.

n'a pas à se répartir dans un espace étendu ; par conséquent, plus est grande l'audace (1).

La colère est la passion par laquelle l'âme *cherche à se venger du mal qu'on lui a fait, quand la vengeance lui semble possible*. Car si l'homme n'espère pas pouvoir se venger, il s'attriste et souffre sans se mettre en colère; la colère embrasse donc le désir et l'espoir de vengeance, d'une part, la tristesse de l'injure reçue et la délectation de la vengeance satisfaite, de l'autre. Aussi S[t] Thomas fait-il observer que cette passion, enfermant en soi des passions opposées, est la seule qui n'ait pas de contraire; car le mal, source de la colère, est un mal présent, que l'on ne peut fuir, et la délectation, qui suit la satisfaction de la vengeance, suppose un bien actuel, qui n'offre plus, comme l'espoir et le désir, une condition de difficulté ou de temps à venir (2).

Les passions de l'appétit irascible présupposent, dans leurs objets, une difficulté à vaincre, un obstacle à surmonter, et la dénomination d'*irascible* vient précisément de l'effort tenté par notre âme pour arriver jusqu'à l'objet, malgré les obstacles et les difficultés. Ainsi, tandis que les passions de l'appétit concupiscible s'excitent par la simple présence ou la simple absence de l'objet, celles de l'appétit irascible ont besoin, pour se former en notre âme, qu'à la présence ou à l'absence s'ajoute la difficulté, laquelle, s'interposant en quelque sorte entre l'objet et nous, enflamme, irrite l'appétit, et donne naissance à ce phénomène particulier que les Grecs appelaient θυμός, mot

(1) S. *I-II*, q. XLV, art. 3.

(2) S. *I*, q. XLVI et seqq.

qui peut se traduire indifféremment ici par celui de colère, ou de courage (1).

Bossuet, dont tout le monde connaît l'admirable chapitre sur les passions, qui renferme la plus pure substance de la doctrine Thomiste, observe avec raison que, lorsqu'on parle de difficulté, ce n'est pas qu'il faille mettre dans les passions qui la présupposent un jugement exprès de l'entendement, par lequel il juge un tel objet difficile à acquérir (2). Il avait appris de S[t] Thomas et de l'expérience que le raisonnement nuit au développement de la passion, et que forcer un homme à réfléchir est le plus sûr moyen d'étouffer soit la haine, soit la tristesse, soit la colère naissante et généralement les affections véhémentes et impétueuses de l'âme. « Mais, continue-t-il, c'est que la nature a revêtu les objets dont l'acquisition est difficile de certains caractères propres qui, par eux-mêmes, font sur l'esprit des impressions et des imaginations différentes. »

Ces onze passions générales sont ramenées par S[t] Thomas à quatre fondamentales, dont deux, la joie et la tristesse, ont rapport au bien ou au mal présent, et deux autres, l'espérance et la crainte, au bien ou au mal à venir. Enfin, ces quatre passions elles-mêmes sont comprises dans l'amour comme dans leur commun principe, et ne sauraient absolument être entendues sans lui (3).

6. A l'occasion des relations de la passion et de l'intelligence, S[t] Thomas n'oublie point de caractériser le

(1) *S. I-II*, q. XXIII, art. 1.
(2) *De la connaissance de Dieu*, etc., chap I, § 6.
(3) *S. I-II*, q. XXV, art. 4.

genre de soumission et d'obéissance qu'impose à l'appétit sensitif l'âme intellective. Il y a deux facultés qui commandent à l'appétit sensitif, la raison et la volonté. La raison dirige et gouverne l'appétit par le moyen de l'opinion. Cette dernière puissance, qui compare les perceptions individuelles, est assujettie dans son exercice à l'autorité de l'entendement, dont les conceptions universelles servent de base aux jugements particuliers; c'est ainsi que dans le syllogisme on déduit les conclusions singulières des propositions générales. Or, l'appétit sensitif est mû directement par l'opinion, puisqu'il a pour objet les biens sensibles et particuliers, qui sont perçus par la puissance dont nous parlons; de là, par un rapport naturel, il subit médiatement l'influence des perceptions de la raison elle-même, et le saint docteur prouve cette assertion par tous les faits de conscience qu'il lui plaît de rappeler. Ainsi chacun de nous peut expérimenter que sa colère tombe devant les raisonnements et les considérations abstraites de l'intelligence, et que la peur s'apaise grâce à l'efficacité des mêmes moyens (1).

Et qu'on n'aille pas croire que le Docteur Angélique ait arbitrairement choisi la raison parmi les facultés de l'entendement pour régir l'appétit; s'il a préféré lui confier cette direction plutôt qu'à l'*intelligence* proprement dite, par exemple, c'est que l'âme intellective n'a de prise sur l'appétit que par la déduction, procédé discursif, qui se rapporte à la raison, tandis que l'intelligence, dans le système Thomiste, perçoit intuitivement et spontanément les seuls premiers principes universels et nécessaires (2).

(1) *S. I.* q. LXXXI, art. 3.
(2) Ibid.

Quant à l'action de la volonté sur l'appétit sensitif, elle découle, dit St Thomas, de leur communauté de tendances, l'une vers le bien immatériel, l'autre vers le bien matériel, et de la supériorité de nature de l'appétit raisonnable ; car, dans toutes les séries de forces où règne une parfaite subordination, le second terme reçoit son mouvement et son énergie du terme supérieur. Voilà pourquoi tandis que la brebis obéit, en fuyant l'approche du loup, à l'impulsion propre de l'appétit sensitif, principe dominant d'action dans l'animal, le même appétit dans l'homme ne détermine pas de lui-même la fuite, mais attend les ordres ou le consentement de la force prédominante, je veux dire la volonté (1).

Cependant cet empire de la partie supérieure de l'âme sur l'appétit sensitif a des bornes, que St Thomas ne manque pas de fixer. Il peut être comparé au pouvoir d'un monarque sur ceux de ses sujets qui, avant de s'en remettre à son administration, ont stipulé quelques garanties pour eux. A la différence des esclaves, qui ne s'appartiennent plus, qui n'ont plus ni dignité ni volonté, les hommes libres ont conservé le droit de résistance aux entreprises illégitimes du souverain : tel est l'état de l'appétit sensitif relativement à l'âme intellective ; celle-ci ne peut pas tout ce qu'elle veut, puisque nous éprouvons tous les jours que les fantaisies capricieuses de l'imagination ou les affections des sens stimulent, surexcitent l'appétit irraisonnable, malgré les efforts de la raison et de la volonté. St Thomas n'en veut pour preuve que nos efforts souvent impuissants pour nous

(1) Loc. cit.

soustraire à l'influence d'images agréables, mais défendues (1).

7. Avant de finir, arrêtons-nous un instant sur la théorie Thomiste de l'amour, considéré comme le fond de la sensibilité morale, comme le principe de toutes nos affections. Si nous nous examinons nous-même, si nous interrogeons successivement toutes nos passions, nous verrons clairement qu'elles résultent de l'amour et qu'elles s'y réduisent : écoutons à cet égard Bossuet, que l'on ne saurait se lasser de citer, tant est grande la précision avec laquelle il a résumé la doctrine Thomiste relative à ces matières : « Nos autres passions se rapportent au seul amour, et il les enferme ou les excite toutes ; la haine, qu'on a pour quelque objet, ne vient que de l'amour qu'on a pour un autre ; je ne hais la maladie que parce que j'aime la santé, je n'ai d'aversion pour quelqu'un que parce qu'il met un obstacle à posséder ce que j'aime ; le désir n'est qu'un amour qui s'étend au bien qu'il n'a pas, comme la joie est un amour qui s'attache au bien qu'il a ; la fuite et la tristesse sont un amour qui s'éloigne du mal par lequel il est privé de son bien et qui s'en afflige ; l'audace est un amour qui entreprend, pour posséder l'objet aimé, ce qu'il y a de plus difficile, et la crainte un amour qui, se voyant menacé de perdre ce qu'il recherche, est troublé de ce péril ; l'espérance est un amour qui se flatte qu'il possèdera l'objet aimé, et le désespoir est un amour désolé de ce qu'il s'en voit privé à jamais : ce qui cause un abattement dont on ne peut se relever ; la colère est un amour irrité de ce qu'on lui veut ôter son

(1) Loc. cit., ad. 2.

bien, et s'efforce de le défendre; enfin, ôtez l'amour, il n'y a plus de passion, et posez l'amour, vous les faites naître toutes (1). »

La raison unit ses enseignements à ceux de l'observation intérieure. D'après une théorie chère à St Thomas, le général est antérieur au particulier; ainsi l'entendement est naturellement ordonné à la connaissance de la vérité générale avant de l'être à la connaissance de la vérité particulière. Il en est de même de l'appétit, que la nature a proportionné premièrement au bien en général, et secondairement aux biens particuliers; aussi les actes de l'appétit qui se rapportent à quelque bien, revêtu de conditions particulières, doivent être postérieurs aux opérations de la même puissance qui tendent au bien indistinctement sous sa forme la plus générale; or l'amour est dans cette dernière catégorie. Tandis que la délectation ou la joie joint à l'idée de bien l'idée de possession actuelle, le désir, la notion d'absence et l'espérance, celle de la jouissance future, l'amour considère le bien purement et simplement, sans s'inquiéter des circonstances accidentelles, qui séparent la joie, le désir et les autres passions (2). C'est pourquoi l'amour est naturellement le premier acte de l'appétit sensitif, et tous les autres sentiments le présupposent comme un fait primitif, fondamental, commun, dont ils sont, sans aucune exception, des modes variés et successifs.

Ce système déplaît à Descartes qui, dans l'ordre de génération de nos sentiments, remplace l'amour par l'admiration, à laquelle il associe six autres passions primi-

(1) *De la connaissance de Dieu, etc.*, chap. 1, § 6.
(2) *S. I*, q. XX, art. 1.

tives (1). Mais, premièrement, l'admiration ne s'étend pas à tous les mouvements de l'appétit sensitif; elle n'entre que dans ceux où la vue d'un objet nouveau frappe notre âme de surprise ; elle n'est pas conséquemment le fondement de toutes nos passions, et l'on peut aimer, haïr, espérer et craindre sans admirer. En second lieu, l'admiration, considérée comme passion, semble un phénomène complexe, un sentiment mélangé de désir, de crainte ou de joie ; l'émotion, qui remplit mon âme à la vue d'une madone de Raphaël, comprend et la joie de contempler un si beau chef-d'œuvre et le désir d'en pénétrer tout l'artifice. D'autre part, si l'admiration, ainsi que le remarque Bossuet, n'est que la contemplation d'une chose qui paraît nouvelle, sans émotion et sans sentiment, elle ne cause en nous aucune passion, et n'appartient point à l'appétit sensitif (2).

Concluons donc que St Thomas, en faisant de l'amour la première des passions, a mieux saisi que Descartes leurs relations mutuelles, et plus finement analysé les sentiments du cœur humain.

(1) Voyez l'ouvrage intitulé les *Passions de l'âme,* où l'auteur professe le dédain le plus injuste pour les travaux des temps antérieurs, relatifs à ces matières.

(2) *Traité de la connaissance de Dieu,* etc., chap. I, § 6.

CHAPITRE XIX.

DE L'APPÉTIT RATIONNEL.

1. Nature de la volonté. — 2. Du libre arbitre. — 3. Parallèle de la volonté et de l'entendement. — 4. Antériorité du phénomène intellectuel. — 5. Supériorité de l'intelligence. — 6. Caractère de l'acte libre. — 7. Identité du libre arbitre et de la volonté. — 8. Démonstration de la liberté de l'homme. — 9. Part de l'entendement dans le phénomène volontaire et libre.

1. Il est à craindre, même après les explications déjà fournies, qu'un pareil titre n'alarme un grand nombre de lecteurs. On s'est accoutumé généralement à confondre le désir avec l'*appétit* et comme le désir est un phénomène fatal, où la raison n'a point de part, où ne paraît nulle ombre de liberté, l'on en infère que ramener la volonté à l'appétit, c'est donner les mains au triomphe du sensualisme, c'est professer la doctrine soutenue, au dix-huitième siècle, par Condillac (1). Nous ne pouvons accepter pour St Thomas une semblable assimilation. Nous avons déjà montré que cette communauté de tendances, que signale le Docteur Angélique, entre l'appétit sensitif et l'appétit raisonnable, concerne seulement le caractère d'activité, d'élan vers le bien, élan spontané d'une part, réfléchi de l'autre, et qu'à côté de cette qualité commune subsistent sans amoindrissement des différences de nature assez considérables pour sauvegarder la personnalité humaine.

(1) *La Philosophie de St Thomas*, par M. Charles Jourdain, tom. Ier, pag. 335.

S[t] Thomas a défini la volonté : l'*appétit raisonnable du bien* ou, ce qui revient au même, l'*appétit du bien immatériel*(1). Or le bien immatériel est de deux sortes ; il y a d'abord le bien suprême, le bonheur, la fin dernière de nos actions ; il y a de plus les biens inférieurs, les biens imparfaits et particuliers. Le Docteur Angélique établit que la volonté poursuit nécessairement le bien suprême, le bonheur, et que nous sommes contraints par notre nature de vouloir ce qui nous rend heureux. Pour éviter la plus légère équivoque dans une matière aussi grave, il détermine préalablement le sens du mot *nécessairement* (2). Nous ne reproduirons pas ses distinctions à cet égard. Nous dirons seulement qu'il fait en toute circonstance notre volonté supérieure à la coaction, à la violence extérieure, et que la nécessité, qu'il aperçoit dans quelques-unes de ses opérations, s'entend de l'inclination fatale, inévitable, irrésistible, qui nous entraîne à vouloir le bonheur comme notre fin dernière. Il y a parité de constitution, dit S[t] Thomas, entre l'entendement et la volonté ; de même que l'entendement adhère nécessairement aux premiers principes, de même la volonté s'attache nécessairement au bien universel. Sans les premiers principes, nous n'avancerions point d'un seul pas dans la découverte de la vérité, nous ne raisonnerions point, nous n'aurions aucune certitude ; sans le bien universel, nos actions seraient inexplicables, nos efforts aveugles, et nos aspirations, nos tendances, de pures illusions (3).

(1) *S. I-II*, q. VIII, art. 1.

(2) *S. I*, q. LXXVII, art. 1.

(3) Objectum voluntatis est finis et bonum in universali....... *S. I-II,* q. I, art. 2, ad. 3. — *S. I,* q. LXXXII, art. 3. — Ce mot de *bien universel* est ici synonyme de *bonheur* et de *bien* en général.

Ainsi, comme on relie toutes les vérités secondaires aux vérités premières et nécessaires, qui subsistent indépendamment des conclusions qu'on en déduit, il faut rattacher tous nos actes volontaires à quelque principe, à quelque fondement naturel, qui subsiste d'une manière immuable, et qui se conserve sans variation au milieu des mouvements sans nombre et des agitations incessantes de notre volonté (1).

2. Mais en dehors du bien final, la volonté ne subit aucune détermination intérieure et naturelle; elle a la liberté de son choix, ou ce qu'on appelle le *franc arbitre*. Et cette restriction concorde très-bien, ajoute St Thomas, avec la ressemblance indiquée tout à l'heure entre l'entendement et la volonté. En effet, les premiers principes et les conclusions immédiates sont les seuls qui commandent l'assentiment de l'esprit. Quant aux propositions, que l'on ne peut entendre sans le secours d'un long raisonnement, nous les nions ou nous les admettons (2), sans que la certitude ou l'évidence des principes en soit ébranlée. Pareillement, il y a des biens particuliers qui n'ont pas une connexion nécessaire avec le bonheur, parce que nous pouvons l'atteindre sans eux, et qui, par conséquent, n'emportent pas de vive force le consentement de la volonté. Le choix entre ces biens est remis à notre discrétion, et rien ne nous oblige à nous prononcer pour les uns plutôt que pour les autres (3).

(1) Naturalis motus voluntatis est principium omnium eorum quæ volumus.... *S. I*, q. LXII, art. 2. — Même observation pour le mot de *bien final* que pour le mot d'*universel* dans la note précédente.

(2) De prime abord et antérieurement à toute démonstration.

(3) *S. I*, q. LXXXII, art. 2.

Cependant le Docteur Angélique, après cette reconnaissance formelle de notre libre arbitre, revient tout à coup sur ses pas, et, sans rétracter ses premières assertions, il fait des réserves importantes à connaître. Le bien en général ou le bonheur, dit-il, n'est pas l'unique objet qui soit capable *de sa nature* de dominer et de contraindre la volonté ; parmi les biens inférieurs, il en est qui pourraient sans contredit obtenir sur elle un ascendant invincible ; ce sont ceux qui nous conduisent infailliblement à Dieu, comme à notre bonheur véritable ; nous nous porterions vers eux aussi nécessairement que vers le bien en général, si nous les voyions manifestement compris dans la béatitude, de même que nous ne pourrions nous empêcher de donner notre adhésion à certaines propositions, si nous en apercevions clairement la connexion avec les premiers principes. Mais jusqu'à ce que, *par la lumière de la vision céleste*, nous connaissions intuitivement, sans aucun détour et sans aucun nuage, d'une part, l'identité du bien absolu et de Dieu, d'autre part, les rapports nécessaires du bonheur et des biens particuliers qui seuls y mènent, nous garderons notre liberté de choix, tant à l'égard de Dieu qu'à l'égard des derniers biens (1).

Veut-on savoir pourquoi notre volonté cède ainsi spontanément et sans résistance à l'attrait du bien en général, tandis qu'elle suit librement l'attrait du bien particulier? St Thomas en a trouvé la raison profonde ; c'est que le bien en général surpasse la volonté, tandis qu'elle se sent au-dessus des biens limités et secondaires ; lorsque la

(1) Ibid..... Il n'est besoin de faire remarquer l'importance et, s'il faut le dire, la vérité de cette déclaration.

puissance du moteur l'emporte de beaucoup sur la force de résistance du mobile, celui-ci se meut forcément dans la direction, où le premier l'envoie; mais quand la résistance du mobile est supérieure à la puissance du moteur, le mouvement ne se produit pas, du moins sans l'assistance d'une énergie qui vienne s'adjoindre à l'énergie motrice. Le bien universel détermine aisément la volonté, parce qu'il remplit à son égard le rôle d'un moteur infiniment plus puissant qu'elle. Mais les sollicitations et les impulsions des biens inférieurs viennent se briser contre la résistance de l'appétit rationnel, parce que cette faculté est élevée par sa nature au-dessus de ces biens, et qu'elle ressent à les dédaigner une satisfaction plus douce que n'en promet la jouissance (1).

Une pareille doctrine semble inattaquable, et cependant des philosophes ont douté que la nature nous ait prédisposés à vouloir nécessairement le bien en général. Ils ont prétendu que nos délibérations roulaient à la fois et sur la fin et sur les moyens, et que l'on blessait la dignité de notre libre arbitre en le circonscrivant dans les limites des biens particuliers (2). Nous sommes loin de nous ranger à cette opinion. Tout homme de bonne foi, qui recherchera diligemment le but de chacun de ses actes, verra que ses inclinations naturelles le poussent en toute occasion à poursuivre le bonheur; seulement les uns le mettent dans les richesses, les autres dans les honneurs, d'autres encore dans les plaisirs (3); mais tous s'accordent à diriger sans cesse leurs efforts vers le

(1) Loc. cit.

(2) *Psychologie d'Aristote*, par M. WADINGTON-KASTUS, IIe partie, pag. 374 et suiv.

(3) *S. I-II*, q. II.

bonheur comme vers un terme commun. Il y a plus, et la raison nous démontre jusqu'à l'évidence qu'il y a contradiction à supposer qu'un être puisse rester indifférent à sa béatitude ou soupirer après son malheur. Pour légitimer cette contradiction, ce ne serait pas trop de substituer le néant à l'être, de préférer le mal au bien, c'est-à-dire de bouleverser l'essence même des choses; car, tant que subsistera l'ordre actuel de nos pensées, tant que l'humanité n'aura pas été réformée suivant un autre modèle, nous jugerons nécessairement l'être, le bien et la vérité, préférables au néant, au mal et à l'erreur, de même que nous jugeons une réalité quelconque supérieure à la notion, par laquelle nous en désignons la négation ou l'absence. Ce qui prouve que St Thomas n'a pas eu tort d'apporter à notre libre arbitre la restriction dont il s'agit, c'est que nul, suivant la remarque de Bossuet, ne s'est avisé jamais de mettre en délibération s'il agirait ou non en vue de son bonheur, parce que nous sentons instinctivement que nous chercherions en vain dans la nature un bien quelconque, capable de balancer l'attrait et l'autorité du bien universel, c'est-à-dire du bonheur (1).

Mais, dira-t-on, il suivrait de ce sentiment que nous sommes trompés, quand nous croyons être libres, et qu'au lieu de se déterminer d'elle-même la volonté cède, en effet, au motif le plus fort. La conséquence n'est pas légitime, et St Thomas la repousse en affirmant qu'aucun motif ne possède de soi une vertu déterminante, puisque aucun ne réalise toute l'idée du bien, et ne s'impose par conséquent irrésistiblement à la volonté, puissance

(1) *Traité du libre arbitre,* chap. 2.

supérieure aux biens particuliers (1). La prépondérance des motifs est donc l'effet de cette faculté qui, présidant aux opérations intellectuelles, les tourne comme il lui plaît à la considération des divers objets de notre appétit, et prête à quelques-uns d'entre eux des avantages plus ou moins considérables, suivant qu'elle a résolu de leur assurer une prédominance de bien sur les autres. De deux choses, même parfaitement inégales sous tous les rapports, nous pouvons choisir l'une ou l'autre avec une égale liberté. Sans doute en choisissant nous sommes guidés encore par l'idée et le sentiment de notre bonheur; mais comme ni l'un ni l'autre de ces deux objets n'est lié par une connexion nécessaire à notre bonheur, la détermination, qui s'arrête à l'un plutôt qu'à l'autre, ou même qui les néglige tous deux, suivant le bon plaisir de notre volonté, cette détermination n'est point surprise, arrachée par le bien inhérent aux objets dont il s'agit. S'il est donc vrai que nous ne nous décidons jamais sans motif, puisqu'un être raisonnable ne fait jamais rien sans raison, il ne l'est pas moins qu'il dépend de notre volonté d'assurer aux divers motifs la seule chose qui fait leur force irrésistible, je veux dire la préférence de notre libre arbitre, et qu'en définitive la détermination vient originairement de nous et nullement de l'objet extérieur.

3. St Thomas consacre quelques articles au parallèle de l'entendement et de la volonté. Ces questions, plus curieuses et plus intéressantes peut-être qu'utiles, ont cependant le bon effet de mieux préciser les relations des

(1) Cum possibilitas voluntatis sit respectu boni universalis..... etc....... *S. I*, q. LXXXII, art. 2, ad. 2.

deux puissances, leur liaison intime et leur action réciproque. Le saint docteur déclare, d'un côté, que l'entendement meut et dirige la volonté, parce qu'il lui montre son objet ou sa fin, et que la cause finale est en partie cause motrice de nos puissances (1). D'un autre côté, la volonté peut mouvoir l'entendement et les autres facultés de l'âme à la façon d'un agent supérieur, et les tirer de leur oisiveté et de leur état d'inaction, pour les appliquer à différentes opérations. Car, dans toute série de puissances bien ordonnées, le principe du mouvement appartient à celle d'entre elles dont l'objet est le plus général et le plus étendu. C'est ainsi que, dans un gouvernement politique, les actes des magistrats inférieurs, qui veillent aux biens particuliers, relèvent de l'autorité royale, également attentive à toutes les parties de l'administration, et prennent leur force de ce pouvoir unique, central et primitif (2). Or l'appétit raisonnable a pour objet le bien en général, le bien universel, tandis que les autres puissances sont accommodées à des biens individuels et singuliers, comme l'ouïe à la perception des sons et la vue à celle des couleurs; de même l'intelligence est appropriée naturellement à la simple connaissance de la vérité; cette connaissance est un bien réel, un des biens les plus précieux et les plus sublimes; mais, en sa qualité de bien particulier, elle est comprise dans l'objet beaucoup plus vaste de la volonté, le bien universel.

4. Examinant ensuite laquelle de ces deux motions précède l'autre, St Thomas opte pour la priorité de l'opé-

(1) Intellectus movet voluntatem, quia bonum intellectum est objectum voluntatis..... etc.... *S. I*, q. LXXXII, art. 4.

(2) Ibid.

ration intellectuelle, alléguant que, de toutes les causes, la cause finale est la première, au moins dans l'intention, bien qu'elle soit la dernière dans l'exécution, et que l'on ne peut vouloir une chose qu'autant qu'on la connaît déjà : « *Nil volitum quin prœcognitum* (1). » Ainsi, quoique ces facultés exercent l'une sur l'autre une action réciproque, puisque l'intelligence comprend que la volonté veut, et la volonté veut que l'intelligence comprenne, l'antériorité revient à l'entendement. Un homme sensé n'imaginera point une série d'actes réflexes à l'infini (2), parce que sans premier moteur, ainsi que le dit St Thomas dans un autre passage, il n'y a ni second moteur, ni conséquemment action quelconque (3).

5. C'est avec le même soin et la même hauteur de raison que le Docteur Angélique discute la thèse de la prééminence. Si l'on compare la perception intellectuelle à l'objet, en qui réside le bien de la volonté, l'acte de cette dernière puissance l'emporte quelquefois sur l'acte de l'intelligence, parce que son objet est alors infiniment plus élevé que l'opération de l'entendement : mieux vaut aimer Dieu, par exemple, que le connaître simplement, et, parmi les vertus, la charité l'emporte sur la foi. Mais à parler absolument, l'entendement est plus noble que la volonté ; car son objet, étant la raison même ou l'idée du bien que la volonté poursuit, est encore plus pur,

(1) Omnem voluntatis motum necesse est quod præcedat apprehensio..... Loc. citat., ad. 3.

(2) Non oportet procedere in infinitum, sed..... Ibid.

(3) Hic autem non est procedere in infinitum, quia sic non esset aliquod primum movens, et per consequens... etc.... *S. I,* q. II, art. 3.

plus abstrait, plus éloigné des conditions matérielles que l'objet de la volonté. Or une chose est d'autant plus parfaite qu'elle est plus immatérielle, plus abstraite et plus absolue. Donc, puisque les facultés sont entre elles comme leurs objets, il s'ensuit que l'entendement surpasse en noblesse et en perfection l'appétit rationnel (1).

St Thomas recherche, en outre, si l'on doit transporter à la volonté la distinction d'*appétit concupiscible* et d'*appétit irascible*, formes de l'appétit sensitif. Il résout négativement cette question, parce que les différences particulières, qui séparent les puissances inférieures, n'atteignent point les facultés supérieures, dont l'objet plus général souffre, sans en être affecté, ces différences accessoires. Au lieu que l'appétit sensitif aspire au bien circonscrit dans des bornes déterminées, l'appétit raisonnable se porte vers le bien absolu, immatériel, indéterminé. Dès lors la volonté ne peut offrir de division, et cette séparation, que constitue dans la partie passionnée de l'âme la diversité des circonstances au milieu desquelles son objet ou le bien sensible se trouve placé, ne la touche d'aucune façon (2).

Ici St Thomas se pose une difficulté qui naît de l'imperfection et de la pauvreté des langues humaines. Si l'appétit raisonnable diffère en nature de l'appétit sensitif, pourquoi mettons-nous dans le premier les passions ou les divers modes d'être du dernier?

Le saint docteur répond que, si nous employons, pour exprimer l'élan et l'effort de l'appétit raisonnable, les termes usités pour désigner les passions, du moins nous éloi-

(1) *S. I*, q. LXXXII, art. 3.
(2) Ibid., art. 5.

gnons de leur acception toute idée de fatale détermination, comme aussi d'émotion et d'affection corporelle. L'amour et la haine, par exemple, attribués à des êtres immatériels, ne désignent que les tendances de ces deux sentiments, sans éveiller, comme eux, la notion d'une excitation fatale, ni d'un effet sur notre corps (1).

Il ressort manifestement de ce qui précède, que l'on calomnie l'école de St Thomas lorsqu'on lui reproche d'avoir confondu le désir et la volonté, c'est-à-dire l'appétit sensitif et l'appétit raisonnable. Sans doute, puisque ces deux appétits forment deux espèces, comprises sous le même genre, ils doivent présenter quelques caractères communs, et l'observation nous découvre, en effet, dans l'un comme dans l'autre, un principe d'action, une force d'aspiration et d'élan, une tendance vers le bien. Voilà la condition générique qui rattache ces deux puissances à la même classe, et qui les sépare de nos autres facultés. Mais cette propriété commune n'est pas un obstacle aux différences individuelles, qui subsistent au sein même du caractère général. Ces différences se résument, comme on l'a vu déjà, d'une part, dans l'emportement aveugle de l'appétit sensitif vers le bien matériel, dans la fatalité de ses phénomènes; de l'autre, dans la sagesse éclairée des démarches de l'appétit raisonnable vers le bien immatériel et dans la liberté de ses opérations.

6. Cette liberté, que nous avons nommée si souvent, il est temps de l'étudier de plus près et d'en approfondir la nature d'après les données du système Thomiste. Dès

(1) Amor et gaudium, secundum quod sunt passiones, sunt in concupiscibili; sed secundum quod nominant...... etc...... *S. I*, q. LIX, art. 4, ad. 2.

l'abord, nous signalerons une opposition radicale, une divergence complète d'opinion entre l'école Thomiste et plusieurs des philosophes modernes. Ceux-ci soutiennent que la volonté réside essentiellement, uniquement, dans la résolution ou la détermination, qui précède l'action et qui suit la délibération. La volonté, suivant eux, est le le pouvoir de faire ou de ne pas faire, de faire une chose plutôt qu'une autre, le principe constitutif de la nature humaine, le *moi* lui-même se posant et se distinguant de tout ce qui n'est pas moi. Au contraire, nous venons de voir que S[t] Thomas établit la volonté dans la tendance et l'élan de l'âme vers le bien immatériel : aussi, tandis que notre docteur adjoint à la volonté la liberté, comme l'une de ses formes, comme l'un de ses caractères (1), nos auteurs modernes font du libre arbitre l'essence même de la volonté.

Nous ne faisons pas difficulté de nous ranger à l'avis de S[t] Thomas ; s'il flatte moins l'orgueil humain, il est plus conforme à l'expérience, et le philosophe cherche avant tout la vérité. L'essence de l'être spirituel n'est pas d'agir toujours librement, et de diriger en toute occasion, où bon lui semble, son activité. Le nier, c'est avancer que l'homme ne fait pas un acte de volonté lorsqu'il se porte vers le bonheur, qui n'est que la perfection de son être : c'est refuser à Dieu le pouvoir de s'aimer et de se complaire en sa divine nature. Dieu n'est pas libre de s'aimer, de même qu'il n'est pas libre de ne pas être ; il aime et veut nécessairement son existence, son essence et ses attributs. Voilà donc un véritable acte de volonté

(1) Liberum arbitrium dicitur respectu eorum, quæ non ex necessitate quis vult, sed propria sponte.... *S. cont. Gent.*, lib. 1, c. 88.

sans libre arbitre, et cet acte restera toujours inexplicable à ceux qui ne savent point distinguer entre l'appétit raisonnable ou ce principe d'action intérieur qui nous porte vers le bien immatériel, et l'un de ses modes les plus fréquents, la détermination libre et réfléchie. De même que l'immuable ascendant de la vérité nous impose un acte d'adhésion aux axiomes, aux notions premières, qui sont le point de départ et la source de notre vie intellectuelle, de même l'irrésistible attrait du bien absolu nous impose un acte d'amour, un acte de volonté, qui nous attache à cet objet : ce ne sont là ni des illusions, ni des chimères; nous constatons un phénomène de conscience, un état de l'âme, que le sens intime perçoit et atteste. Oui, nous nous aimons fatalement nous-même; cet amour est la raison de tous nos actes tant intérieurs qu'extérieurs; le plus souvent, il s'ignore lui-même, parce qu'il est en nous ce qu'il y a de plus naturel, comme aussi ce qu'il y a de plus intime et de plus profond. Est-ce la passion qui nous inspire cet attachement à notre bonheur? Est-ce la passion qui nous fait poursuivre cette félicité dont le souvenir et l'idée ne quittent jamais notre âme?

Mais la passion ne connaît point les objets immatériels; elle ne va pas au-delà du bien sensible, au-delà de la satisfaction et de la jouissance corporelles. Au contraire, cette ardente aspiration de notre âme vers le bonheur méprise et fuit avec aversion les voluptés des sens. Ici donc il faut reconnaître un pouvoir différent de la passion, un pouvoir immatériel comme son objet. Ce pouvoir nous l'appelons volonté, c'est-à-dire *appétit raisonnable du bien*. Or l'observation intérieure dépose que l'acte, sous lequel s'enveloppe la tendance de ce

pouvoir à la possession du bien absolu, qu'un tel acte, dis-je, est aussi bien nécessité que l'assentiment donné par nous aux principes premiers, universels et fondamentaux du raisonnement. Loin que dans cette circonstance nous disposions librement de nos puissances, il est impossible, il est contradictoire que nous agitions la question de notre destinée, que nous délibérions sur l'amour de nous-même, que nous nous résolvions à vouloir notre bonheur (1). La volonté de Dieu n'est pas plus libre en ce point que la nôtre ; disons mieux, elle est infiniment plus sage, plus droite, plus en harmonie avec l'ordre éternel de la justice et de la vérité. Supposer une créature, douée par Dieu de facultés saines, qui soit capable d'hésiter entre son bonheur et son malheur, entre l'être et le néant, c'est supposer le contradictoire, c'est admettre l'absurde. On évite cet écueil en distinguant, avec S[t] Thomas, la volonté de la liberté, l'acte volontaire de l'acte libre.

7. Au reste, quoique le Docteur Angélique discerne avec soin de la puissance de vouloir le libre arbitre ou la liberté, il n'a garde d'en faire deux facultés séparées. Il établit que le mot de *libre arbitre*, destiné d'abord à signifier la détermination libre de la volonté, transporté dans la suite à la puissance même de vouloir librement, n'est pas une faculté spéciale, mais une application de l'activité volontaire (2). La volonté correspond à l'*intelligence*, ou, comme on dit aujourd'hui, à la *raison*, qui a pour objet les premiers principes : le libre arbitre cor-

(1) Non ad liberum arbitrium pertinet quod volumus esse felices..... *S. I*, q. XIX, art 10.

(2) *S. I*, q. LXXXIV, art. 2.

respond au raisonnement, qui déduit les conséquences ; à l'une est réservé le privilége de s'attacher au bien en général et de n'avoir en vue que la fin dernière de l'homme ; l'autre se porte indifféremment vers les biens particuliers, et les emploie comme moyens de parvenir à cette fin (1). Par conséquent, de même que le raisonnement et la raison s'unissent en un même pouvoir d'entendre la vérité, de même la volonté et le libre arbitre s'unissent en une seule puissance de poursuivre le bien et de fuir le mal.

8. Nous nous souvenons que, dès le commencement de cette question, St Thomas a démontré l'existence du libre arbitre en usant d'une comparaison ingénieuse, reproduite plus d'une fois. Il revient sur le même sujet, et, pour justifier sa première conclusion, il s'adresse tour à tour à l'expérience et au raisonnement. « Sans le libre arbitre, dit-il, les conseils, les exhortations, les préceptes, les défenses, les récompenses et les peines, seraient inutiles (2). » Cette preuve est, en effet, la plus convaincante et la mieux assortie à ce genre de questions. Soulever la conscience de l'humanité contre les détracteurs du libre arbitre, contraindre ces derniers à la négation des faits les plus évidents, les amener forcément à des conséquences détestables, à des contradictions flagrantes, une telle manière d'argumenter est le plus sûr moyen de garantir la vérité contre les attaques des philosophes de mauvaise foi. Le raisonnement s'égare assez souvent : le sens intime ne se fourvoie jamais

(1) *S. I,* q. LXXXIV, art. 4.

(2) Homo est liberi arbitrii; alioquin frustra essent consilia, exhortationes..... *S. I,* q. LXXXIV, art. 1.

quand il n'empiète pas sur le domaine des autres facultés. On excuse le dialecticien qui se perd involontairement dans les détours d'une argumentation laborieuse. On est sans pitié pour le sophiste qui abuse de nos moyens les plus naturels, les plus légitimes et les plus simples de connaître pour le service de l'erreur et de l'immoralité.

S[t] Thomas confirme par d'autres considérations la preuve de notre libre arbitre tirée des faits, qui occupent une si large place dans la vie humaine; il met en présence les actions de l'homme et les mouvements des autres créatures.

Les êtres inanimés agissent aveuglément et sans aucune sorte de connaissance. Les bêtes perçoivent l'objet de leur appétit; mais elles sont nécessitées dans leurs opérations aussi bien que les corps, parce que leurs perceptions n'ont pas les caractères d'une connaissance réfléchie. Ainsi, lorsque le cerf entend près de lui le rugissement du lion, il juge instinctivement et nécessairement que la fuite est sa seule ressource, et, par une suite inévitable de ce jugement naturel, il se dérobe avec épouvante au voisinage de son féroce ennemi. Quant à l'homme, dont l'esprit n'est pas déterminé, selon l'ordre de la nature, à former constamment les mêmes jugements dans les circonstances où ses actes lui sont imputables, il agit en toute connaissance de cause; la réflexion l'instruit de ce qu'il doit faire et de ce qu'il doit éviter, et, parce qu'à la faveur de la lumière intellectuelle, qui répand sa clarté sur les motifs de ses opérations, il peut apprécier, peser, évaluer à coup sûr les raisons qui le sollicitent, ses mouvements sont libres et totalement affranchis, soit de violence extérieure, soit de nécessité déterminante (1).

(1) S. *I-II*, q. IX, art. 3 et q. X.

Ainsi son intelligence mesure sa liberté (1). Tant que brille la première, tant que la passion ne l'a pas entièrement éteinte, l'homme se possède et peut se gouverner; l'esclavage et l'hébêtement commencent où finit la pensée, où s'obscurcit le regard de l'entendement.

9. Mais de ce que le jugement de la raison est la condition indispensable de l'activité volontaire et libre, on aurait tort de conclure que notre libre arbitre est un mode de la pensée, un simple effet de la délibération. S[t] Thomas a prévu sans nul doute le danger de cette déduction; car il prémunit sa doctrine contre ce mauvais sens, et fait la part du raisonnement dans l'opération libre. Ce lui est une occasion de définir le libre arbitre avec force et concision : « Nous sommes munis du libre arbitre, dit-il, parce que nous pouvons embrasser une chose et repousser l'autre (2), » et encore : « Nous sommes libres, parce que nous sommes maîtres et possesseurs de nos actes (3). »

Cette définition ne déplairait point aux philosophes les plus difficiles de notre temps. Le choix, qui fait le fond de l'acte libre, tient en même temps de la faculté de connaître et de l'appétit. La faculté de connaître y contribue par le jugement préalable, qui décide entre deux objets lequel mérite préférence. L'appétit achève et complète en élevant ce jugement à la hauteur d'une volonté

(1) Voluntas consequitur intellectum.... *S. cont. Gent.*, lib. I, c. 75. — Radix libertatis est voluntas sicut subjectum, sed sicut causa est ratio..... *S. I-II*, q. XVII, art. 1, ad. 2.

(2) Ex hoc liberi arbitrii esse dicimus, quod possumus unum recipere, etc. *S. I*, q. LXXXIV, art. 3.

(3) Liberum arbitrium est quod sui causa est.... *S. cont. Gent.*, lib I, c. 72. — Homo per hoc quod habet liberum arbitrium, dicitur suorum actuum dominus. *S. cont. Gent.*, lib. I, c. 88.

par ce que Bossuet nomme *le coup du consentement*. Le jugement n'a ni autorité ni ascendant jusqu'au moment où le libre arbitre le sanctionne et lui assure un triomphe définitif (1). Tant s'en faut qu'aux yeux de S[t] Thomas l'acte libre soit le pur résultat d'une délibération, que le saint docteur réclame plus impérieusement encore l'acquiescement de la volonté que le concours de l'intelligence (2). Il est vrai que la délibération et le jugement précèdent l'exercice de la volonté, qu'ils la guident et l'éclairent, qu'ils lui suggèrent des motifs de persuasion ; mais la détermination, qu'adopte le libre arbitre, n'est pas contenue dans la délibération ; elle n'est pas la conséquence du raisonnement syllogistique, une variété de la conclusion ; elle est le produit d'une force cachée, d'une activité différente de l'activité intellectuelle, c'est-à-dire l'application de ce pouvoir appétitif, dont l'objet propre est le bien.

Le phénomène complexe de la volonté libre comprend un grand nombre de faits élémentaires, que l'attention la plus minutieuse parvient seule à démêler. Le Docteur Angélique le décompose avec une sagacité dont s'honorerait le plus habile de nos psychologues. Cette recherche et l'étude des passions, où l'on ne surprend presque jamais son observation ni son analyse en défaut, démontrent péremptoirement l'aptitude de ce ferme génie aux investigations de la méthode expérimentale, non moins qu'aux procédés plus rigoureux du raisonnement. Nous négligerons de venir aux détails de ce long examen ; qu'il

(1) *S. I-II*, q. I, art 1. Est homo dominus suorum actuum per rationem et voluntatem.

(2) *S. I-II*, q. XVII, art. 1 ad. 2.

nous suffise d'énumérer les faits partiels, qui composent, d'après St Thomas, l'acte volontaire et libre ; ce sont l'intention (1), l'élection ou le choix des moyens (2), la délibération (3), l'usage (4), le commandement (5) et la jouissance (6). A mesure que l'auteur les passe en revue, il les rapporte à la faculté d'où chacun d'eux dérive ; il en expose l'ordre, l'objet et la nature, agitant une foule de questions, qu'il débat avec sa précision ordinaire, et versant sur toutes les faces de son sujet une admirable clarté (7).

(1) *S. I-II*, q. XII.
(2) Ibid., q. XIII.
(3) Ibid., q. XIV.
(4) Ibid., q. XVI.
(5) Ibid., q. XVII, art 1 et 3.
(6) Ibid., q. XI.
(7) L'étude de ces questions et même de la volonté est renvoyée par St Thomas à la morale : le *Traité de l'Homme*, dans la *Somme de Théologie*, n'offre que peu d'indications sur cette matière.

CHAPITRE XX.

DE LA FACULTÉ DE LOCOMOTION.

1. Excellence du mouvement de locomotion. — 2. De ses conditions. — 3. Irréductibilité du phénomène de locomotion aux autres mouvements de l'âme. — 4. Rapports de la volonté et de l'appétit sensible avec la faculté de locomotion. — 5. Organe de la locomotion.

1. La locomotion est le mouvement dans l'espace, que les philosophes scolastiques se sont accordés à considérer comme le premier des mouvements matériels. Aristote, dans sa *Physique*, avait émis un sentiment analogue (1), et nous le lisons dans St Thomas avec les deux raisons suivantes : la première, c'est que la locomotion est naturellement antérieure aux autres mouvements, puisqu'elle occasionne et l'altération des corps et leur accroissement ou leur dépérissement (2) ; la seconde, c'est que ce transport d'un lieu à un autre est le mouvement propre des animaux parfaits ; tous les êtres animés ne sont pas doués de la puissance de changer de place, et l'on connaît certaines espèces de coquillages, qui, sans des causes étrangères et accidentelles, stationneraient au même lieu qu'elles ont primitivement occupé (3). L'homme est au nombre des êtres privilégiés ; car il

(1) *Physic.*, lib. VII, c. 2, et lib. VIII, c. 10 et 11.

(2) In universo primus motus est motus localis, qui est causa, etc. Opusc. *De motu Cordis*. — In omni transmutatione includitur vel præsupponitur motus localis.... Opusc. *De Nat. Gen.*

(3) *S. I*, q. XVIII, art. 3.

possède cette faculté de se mouvoir, et même dans un degré très-étendu.

L'âme est, d'après St Thomas, le principe et la cause de ce mouvement; c'est d'elle que vient à nos muscles cette force de translation qui modifie la situation de notre corps. Cette force ne vient pas de l'extérieur; car il n'y aurait dans ce cas aucune différence entre le déplacement qui résulte de la puissance de se mouvoir soi-même, et le déplacement des corps bruts, heurtés par un moteur étranger; elle n'est pas non plus une propriété de notre substance matérielle, puisque la vie du corps est l'effet de l'activité essentielle de l'âme, et que la locomotion, en qualité de mouvement vital, doit être nécessairement rattachée à la source de la vie (1).

Cette doctrine, qui ne rencontra point d'opposition durant le moyen-âge, et qui fut, au contraire, adoptée d'une commune voix par les docteurs de cette époque, compte de nos jours un assez grand nombre d'adversaires. Ces adversaires appartiennent, pour la plupart, à l'école du double dynanisme, qui n'a pas réussi, tant s'en faut, malgré les prétentions d'impartialité qu'elle affecte, à se guérir de tout préjugé. Leur opinion est la suite et le complément de la thèse générale, qui proclame l'existence, dans chacun de nous, de deux éléments actifs, le principe pensant et la force vitale. Dès que l'on a posé cette dualité fondamentale, on est forcément conduit à affirmer une diversité d'origine entre les faits intellectuels et sensibles et les phénomènes qui se produisent dans le corps; la sensation, la conception et la volonté relèvent de l'âme; la nutrition, la génération, la sécrétion des

(1) *S. I*, q. LXXVIII, art. 1.

humeurs, en un mot, toutes les fonctions organiques et la locomotion dépendent du principe vital, et sont des effets de l'activité qui lui est propre. L'âme est donc, dans ce système, la cause occasionnelle et non le principe générateur de la locomotion. St Thomas n'a pas directement envisagé, ni combattu cette opinion, qu'il a d'ailleurs annoncée comme la conclusion nécessaire d'une mauvaise définition de l'âme ; mais il l'a, selon nous, victorieusement renversée par sa base, en démontrant que l'élément spirituel de notre être s'unit à l'élément matériel à la façon d'une forme substantielle ; car si l'âme informe le corps et lui communique la vie, dès lors elle préside à tous ses mouvements, et quel que soit le mode suivant lequel se manifeste la vie du composé, quelle que soit l'opération qui la révèle à nos yeux, ce mode et cette opération dépendent originairement de la virtualité, de l'énergie, de l'activité de l'âme.

Si les scolastiques, fidèles aux traditions du Péripatétisme, convinrent unanimement de l'identité de l'âme et du principe de vie, les solutions qu'ils donnèrent des principaux problèmes relatifs à ces matières, n'offrirent pas la même concordance. Sur la question de savoir si la locomotion est une puissance spéciale ou le concours simultané de plusieurs facultés, si la volonté peut mouvoir nos membres sans l'intervention de l'appétit sensitif, ou réciproquement si l'appétit sensitif a besoin du consentement de la volonté, les écoles se divisèrent. Comme ces points de vue du sujet que nous abordons sont à peu près les seuls que St Thomas ait touchés dans ses nombreux ouvrages, nous avons dû les exposer avec quelque étendue.

2. Avant tout, S[t] Thomas observe que la locomotion résulte de plusieurs causes : de la connaissance d'abord, puisque l'homme se meut en vue de quelque bien, terme de sa motion ; le bien, qui provoque cette tendance de notre part, ayant besoin d'être perçu pour nous attirer, l'exercice de l'une de nos facultés de connaître est donc indispensable à la locomotion. En second lieu, l'appétit ne contribue pas moins que la connaissance à la production de ce phénomène, attendu que l'être intelligent, s'il n'éprouvait aucun désir, s'il ne fixait sur aucun objet sa préférence, ne songerait point à changer de place, à s'écarter ou à s'approcher de ce qui maintenant le repousse ou l'attire. Enfin, il est évident que la locomotion exige encore la disposition convenable des membres, par lesquels elle s'exerce. De même que nous serions condamnés à l'immobilité la plus complète, si l'on supprimait en nous les différents organes que nous remuons pour avancer ou pour reculer et généralement pour modifier la situation de notre corps, de même nous désirerions vainement nous transporter d'un lieu à un autre, si le mauvais état de nos membres en empêchait absolument le service et le jeu (1).

3. Trois choses préparent donc, suivant le système Thomiste, l'exercice du pouvoir de déplacement : la connaissance, l'appétit et l'heureuse disposition de nos membres. Mais la faculté motrice consiste-t-elle essen-

(1) *S. I*, q. XX, art. 1. — Motus secundum locum in animalibus causatur appetitu et apprehensione sensitiva vel.... etc.... (Opusc. *De mot. Cord.*) — Motus progressionis animalis causatur.... etc.... (Ibid.) — Cum anima est corpori unita, non movet nisi corpus vivificatum; unde si.... etc.... *S. I*, q. CXVII, art. 4.

tiellement dans l'une de ces trois choses ? Plusieurs scolastiques l'ont ainsi cru, et parmi eux quelques Thomistes, sur la foi d'un texte assez embarrassant, au premier abord, du Docteur Angélique. Nous citerons, entre autres, Silvestre de Ferrare et Caïétan. Ils ont voulu que telle fût aussi l'opinion d'Aristote ; mais les passages qu'ils ont produits n'indiquent point une croyance très-fortement assise, n'en déplaise à l'un des plus récents interprètes du Stagirite, qui partage le sentiment de ces docteurs (1).

Aristote dit bien quelque part que l'appétit semble la faculté motrice par excellence et la seule nécessaire à la production du mouvement dans l'animal (2) ; néanmoins il rappelle dans un autre endroit que l'on admet généralement une faculté spéciale de locomotion, et sans approuver ni blâmer ce sentiment général, il ajoute que l'on regarde cette faculté comme essentielle à la vie animale (3), et comme l'un des éléments de la définition de l'âme (4).

Quant au texte de St Thomas, il nous serait difficile de l'entendre, comme l'ont entendu les défenseurs de cette opinion. Le saint docteur a distingué dans le mouvement local une double force, celle qui l'ordonne, c'est-à-dire l'appétit, et celle qui l'exécute en assouplissant les membres et les pliant à l'obéissance, *puissance,* continue-t-il, *dont l'acte n'est pas de mouvoir, mais d'être mue* (5). Qu'indiquent ces paroles, sinon que la force

(1) *Psychol. d'Aristote,* par M. WADINGTON-KASTUS, IIe p., c. 3.
(2) *De Anima,* lib. III, c. 10.
(3) Dans les animaux parfaits.
(4) *De Anima,* lib. II, c. 2.
(5) *S. I,* q. LXXV, art. 3, ad. 3.

motrice est soumise à l'appétit, qu'elle en suit les opérations, qu'elle se prête à ses inclinations et à ses desseins, enfin, qu'elle est sous sa dépendance pour l'aider à conquérir le bien qui l'a charmé. *Son acte,* c'est donc d'*être mue* par les facultés appétitives, lorsque, impressionnées par un objet, ces facultés font effort pour l'atteindre, si l'impression est agréable, ou, dans le cas contraire, pour l'éviter et le fuir. Il y a de la différence entre subordonner de la sorte la force motrice à l'appétit et la réduire à cette faculté. La subordination laisse subsister la distinction, tandis que la réduction l'anéantit et se termine à un pouvoir unique, au sein duquel les principes de manifestations s'absorbent et se confondent en une identité de force et de virtualité.

En regard du texte que nous venons de mentionner, nous placerons ce passage du *Traité de l'Homme,* où St Thomas déclare que ni le sens, ni l'appétit ne sont capables par eux-mêmes d'engendrer le mouvement, à moins que la force motrice, qui réside en partie dans les organes, ne coopère aux opérations des deux premières facultés (1). Ces paroles sont d'autant plus précieuses pour discerner la véritable opinion de notre docteur, qu'outre leur signification claire et nette, exempte d'équivoques et d'embarras, elles sont extraites de l'article même où la théorie des facultés de l'âme est aussi longuement que méthodiquement formulée. Si St Thomas a dû jamais caractériser quelqu'une de nos puissances suivant sa vraie nature, c'est, sans contredit, lorsqu'il les a divisées et dénombrées, lorsqu'il les a rangées dans

(1) *S. I,* q. LXXVIII, art. 1, ad. 4. — *S. cont. Gent.,* lib. II, c. 82, in fine.

diverses classes et qu'il en a décrit l'ordre de génération et les relations mutuelles.

Si l'on juge ce passage insuffisant, nous citerons à l'appui quelques paroles du second livre de la *Somme contre les Gentils,* qui favorisent implicitement notre interprétation. L'auteur veut montrer l'excellence de la volonté divine à l'égard de la volonté humaine, relativement aux effets de l'une et de l'autre. Au lieu, dit-il, que la volonté divine agit par elle-même dans la production de ses effets, et qu'aucune opération distincte de la sienne propre ne s'interpose entre elle et son terme, la volonté des hommes ne marche au résultat que secondée par l'action de la force motrice (1). Eût-il parlé ce langage, s'il eût voulu ramener au même principe l'acte volontaire et le phénomène de locomotion? Personne assurément ne le croira; ces deux citations sont si positives et si formelles, qu'on ne peut parvenir, même en les tiraillant et les défigurant, à voiler et à rendre douteuse leur signification.

Il est donc permis d'affirmer que S[t] Thomas faisait de la locomotion une puissance spéciale, soutenant avec l'appétit des rapports très-intimes, mais non pas jusqu'au point d'être l'un de ses modes et de perdre son individualité (2).

Ce sentiment a-t-il en soi quelque chose de déraisonnable, de choquant ou de contradictoire qui contraigne à le repousser? L'opinion contraire repose sur ce motif, invoqué fréquemment par les scolastiques et rarement res-

(1) *S. cont. Gent.,* lib. II, c. 35..... Ostensum est quod Deus agit voluntarie.... C. 32.... Si voluntas sit completa, statim potentia exsequitur, nisi sit.....

(2) *S. I,* q. LXXX, art. 2, object. 3.

pecté par beaucoup d'entre eux, que les êtres ne doivent pas être multipliés sans nécessité : *Entia non sunt sine necessitate multiplicanda*. Or, disent les partisans de ce dernier sentiment, la nature de l'appétit fournit une explication très-plausible de la locomotion, puisqu'il est naturel de penser que si la puissance appétitive incline l'âme à l'amour du bien, l'énergie qu'elle déploie peut influer jusque sur le corps, asservir et plier nos membres à l'acquisition de son objet. Ajoutez que la rapidité de nos mouvements locaux est en proportion directe avec la véhémence de l'appétit, et que les désirs faibles et languissants se traduisent au dehors par des démarches molles et sans vigueur.

Mais la règle de ne pas multiplier les êtres sans raison, très-importante partout et particulièrement bonne à suivre dans la science psychologique, ne va pas jusqu'à dénaturer les faits, jusqu'à les négliger ou les supprimer, sous prétexte de les simplifier. Si l'appétit engendre sans intermédiaire le mouvement dans l'espace, nous demandons, disent les Thomistes, par lequel de ses actes est produit ce mouvement. Tous les actes de l'appétit, relativement au corps, sont des désirs ou des volitions : pour exercer la locomotion, il est donc nécessaire que l'appétit désire ou veuille l'exercer. Supposez que le désir ne soit pas formel ou la volonté expresse, où serait dans ce cas la cause du mouvement? Or nous expérimentons à chaque instant que nos membres s'agitent, que notre corps change de place, sans que l'appétit ait ordonné ces phénomènes, ou qu'il les ait produits par un acte spécial. Dira-t-on qu'il consentait à ces mouvements? Mais ici le consentement ne suffit pas : on ne conçoit pas que le principe générateur du mouvement

soit l'appétit lui-même, si l'appétit n'intervient pas dans la formation du phénomène par un acte spécialement ordonné à le faire naître.

St Thomas et ses disciples croient donc que la force motrice est un pouvoir distingué de tout autre, irréductible à l'appétit, quoique soumis à cette dernière puissance. Reste à savoir si notre volonté peut mettre en jeu la faculté de locomotion sans recourir à l'appétit sensitif, et si, de son côté, l'appétit sensitif peut se passer de la volonté pour transporter notre corps d'un lieu à un autre.

4. Ces deux questions n'ont jamais été traitées en détail par St Thomas. A l'égard de la première surtout, nous serions contraint de deviner par conjecture le sentiment de notre docteur, s'il n'avait marqué dans un endroit son opinion de la façon la plus catégorique. De même que le jugement universel (1) ne meut que par le moyen de l'opinion particulière, ainsi l'appétit supérieur ne meut que par le moyen de l'appétit inférieur. En effet, pour que l'appétit supérieur ait quelque influence sur les organes, il faut qu'il puisse communiquer avec eux, et ce n'est que par le côté sensible qu'il y parvient, puisque l'âme est unie au corps seulement de ce côté-là. Otez la sensibilité, qui connaît seule le monde extérieur; ôtez l'appétit irraisonnable, qui se porte seul vers le bien physique, l'on ne comprendra plus que l'âme imprime des mouvements à l'élément matériel de notre être.

Faire dépendre immédiatement du pouvoir de la volonté l'action de l'âme sur nos membres, c'est admettre le commerce direct des facultés supérieures avec les

(1) Il y a dans le texte l'*opinion universelle*... *S. I*, q. LXXX, art. 2, ad. 3.

objets sensibles. La psychologie tout entière de S[t] Thomas repoussait une semblable proposition, et lorsque nous entendons un Thomiste avancer que l'appétit raisonnable n'a pas besoin de l'appétit sensitif pour employer la force motrice au mouvement dans l'espace, nous le blâmerions aussitôt, et nous le combattrions au nom de son système, s'il n'ajoutait, en forme de correctif, que la motion de nos membres par la volonté, sans aucun intermédiaire, se borne au cas où l'appétit inférieur lutte contre l'appétit raisonnable, et que, dans cette circonstance même, le phénomène de locomotion n'a lieu que parce que la volonté finit par persuader en quelque sorte et par entraîner l'appétit rebelle.

Quant à la seconde question, S[t] Thomas enseigne que l'appétit sensitif ne peut rien sur nos membres lorsque la volonté contrecarre ses inclinations : la volonté représente la première émanation, le premier foyer de l'activité de l'âme; c'est là que se concentrent tous nos moyens d'action sur les membres qui nous sont soumis. Dès lors, ce serait contrevenir aux plus simples règles de la logique que de prétendre qu'une force secondaire, comme est l'appétit sensitif, maîtrise la force principale et l'assujétit à ses caprices. Mais si la volonté ne s'oppose point aux inclinations de l'appétit, c'est une croyance commune, parmi les Thomistes, que les mouvements du corps s'exécutent alors par la seule impulsion de la passion et du désir (1).

5. L'organe de la locomotion consiste, suivant le Docteur Angélique, dans l'appareil musculaire (2). La science

(1) *S. I,* q. LXXXI, art. 3.

(2) Vis exequens motum istum est vis exterior, quæ diffusa est in musculis... *De Potent. animæ.*

physiologique a démontré surabondamment la vérité de cette opinion, et nous voyons tous les jours que la suppression d'un muscle rétrécit la sphère d'action de la force motrice. Mais le système musculaire est subordonné naturellement au système nerveux, instrument de la sensibilité ; voilà pourquoi S[t] Thomas a pu dire que l'exercice de cette puissance était la condition indispensable de la locomotion. La sensibilité tient sous elle tous les faits de l'organisme, et l'expérience a prouvé que la mort des nerfs dans un membre enlève toujours à la force motrice son empire sur la partie mutilée. S'il était possible d'étendre la même expérience à tout le corps, de supprimer partout le système nerveux, il est hors de doute que le pouvoir de locomotion tenterait vainement de faire exécuter les mouvements que la volonté aurait ordonnés. Ainsi l'activité de l'âme n'apparaît comme force motrice de nos organes que grâce au concours de la sensibilité, dont les instruments ou les nerfs commandent aux muscles, par lesquels s'accomplit le déplacement.

Cependant, en constatant que S[t] Thomas a rattaché la locomotion à la sensibilité, comme l'une de ses dépendances, prenons garde d'aller aussi loin qu'un éminent professeur, M. Charles Levêque, qui l'accusait naguère, dans un de ses cours en Sorbonne, de l'avoir réduite à cette dernière puissance. Nous avons montré qu'en unissant ces deux pouvoirs, le Docteur Angélique ne les a point confondus, et qu'il a maintenu avec persévérance le caractère individuel de la force motrice et sa distinction des autres facultés.

CHAPITRE XXI.

THÉORIE DE LA CONNAISSANCE SENSIBLE.

Après avoir considéré chaque puissance de l'âme en particulier, St Thomas, toujours fidèle à sa méthode, entreprend l'étude de nos opérations (1). Il ne s'arrête point à l'action des puissances végétatives, parce que le petit nombre de détails, donnés précédemment sur cette matière, fait connaître tout ce qu'il importe au philosophe de savoir. Il néglige également l'opération de la force motrice, qui ne pourrait être longuement décrite, sans que l'on tombât dans le domaine de l'anatomie. Enfin, il ne revient point sur l'acte des puissances appétitives, dont il dit avoir étudié tout ce que la psychologie a le droit de revendiquer : les autres questions, comme la recherche des lois qui régissent l'acte volontaire, le bon usage de nos désirs et de nos passions, appartenant à la morale, c'est à cette partie de la philosophie que le Docteur Angélique en renvoie l'examen (2).

Nous n'avons conséquemment à nous occuper, pour avoir parcouru d'un bout à l'autre la psychologie de St Thomas, que de la perception sensible et de la perception intellectuelle.

Nous avons bien abordé parfois sommairement la théorie Thomiste de la connaissance sensible ; mais nous

(1) *S. I*, q. LXXXIX.
(2) Ibid.

ne l'avons pas poussée jusqu'au bout, nous ne l'avons pas exposée d'une manière suivie, nous ne l'avons enfin ni appréciée, ni jugée. Le moment est venu de reprendre cet intéressant sujet et de l'envisager sous toutes ses faces.

§ Ier.

DU MODE SUIVANT LEQUEL A LIEU LA CONNAISSANCE SENSIBLE.

1. Nature de l'espèce sensible. — 2. Existence de cette espèce dans le système Thomiste. — 3. De la distinction de l'espèce et de la modification sensitive. — 4. Erreur de quelques critiques à cet égard. — 5. Fausseté du système Thomiste.

L'étude de la perception sensible forme l'une des parties les plus importantes de la doctrine Thomiste. St Thomas et les scolastiques, en général, regardaient la sensation comme le point de départ de la connaissance et le préliminaire indispensable de l'acquisition des idées. Nous verrons plus loin jusqu'où St Thomas a porté cette opinion. Quelque limite qu'on marque à la sensation, dès qu'on en fait l'antécédent nécessaire de l'opération intellectuelle, on ne saurait apporter trop d'attention à l'étude de ce premier phénomène.

Un principe général, incontestable, domine la théorie de la perception sensible, quelle que soit d'ailleurs la manière dont chaque philosophe l'ait envisagé. Ce principe exige que l'on établisse une correspondance entre le sujet percevant et l'objet perçu (1). Tous les systèmes s'accordent sur ce point : ils ne varient que dans la

(1) *S. I,* q. LXXVIII, art. 1. — Bossuet. *Traité du libre arbitre,* chap. III.

façon d'entendre cette correspondance et de rapprocher le sujet et l'objet.

1. En effet, les opinions doivent infailliblement différer, suivant qu'on s'avisera d'unir immédiatement l'un à l'autre les deux termes du rapport, ou qu'on se servira pour cette communication d'un intermédiaire. De plus, comme il est possible de recourir à plusieurs intermédiaires, on aura tout autant de systèmes que de choix différents. Nous avons vu que St Thomas s'est prononcé pour la communication médiate, et qu'il a rendu compte de la perception externe par l'existence de certaines *formes représentatives* qui vont de l'objet à l'organe du sens, et lui transmettent l'image de la qualité sensible (1). De quelle nature sont ces formes ou ces *êtres intentionnels?* St Thomas lui-même va nous répondre : « Nous voyons que la forme existe de différentes manières dans les sensibles. Ainsi la couleur blanche est plus intense dans un objet que dans un autre, et, dans les uns, la blancheur est jointe à la douceur, tandis que, dans les autres, elle est seule et sans cet accompagnement. De même, *la forme sensible existe autrement dans l'objet extérieur à notre âme que dans notre sens, qui reçoit les formes sensibles sans recevoir la matière, qui les soutient, comme la couleur de l'or sans l'or lui-même* (2). »

Ce passage est, ce nous semble, fort important. Nous y voyons que les *espèces représentatives des objets matériels* sont des formes spirituelles, puisqu'elles pénètrent dans l'organe du sens, après avoir abandonné la matière qui

(1) Cognoscit omnis sensitiva potentia per *species* individuales, quum,.... etc.... *S. cont. Gent.,* lib. II, c. 66.

(2) *S. I,* q. LXXXIV, art. 1.

les supporte. Ce sont de véritables entités différentes en nature de la matière.

2. Mais sont-elles aussi bien distinctes de l'âme, qui les perçoit, que de l'objet, qu'elles représentent? Des écrivains, justement estimés, ont nié très-énergiquement que la connaissance nécessitât, suivant S[t] Thomas et ses disciples, trois choses réelles : le sujet, l'objet et l'intermédiaire. A les en croire, S[t] Thomas aurait repoussé cette dernière condition, et l'intermédiaire comme objet direct de la connaissance serait une chimère, que l'école Écossaise aurait mise sur le compte de la plupart des scolastiques, pour avoir l'occasion de la combattre, sans la moindre justice et par défaut d'attention (1).

Malgré notre vif désir de trouver dans S[t] Thomas la confirmation de ce sentiment, nous devons à la vérité de déclarer qu'à notre avis, le Docteur Angélique a professé la même opinion contre laquelle se sont élevés les philosophes Écossais. Quand S[t] Thomas parle de ces *espèces intentionnelles*, de ces fidèles messagers, ou, comme on les appelait encore, de ces *substituts*, qui servent de trait d'union entre l'âme et le corps, il en parle comme d'êtres spéciaux, qui contribuent, qui concourent à la connaissance. L'âme ne les engendre point, elle les reçoit et les supporte, comme quelque chose qui se superpose extérieurement à elle. Ceci résulte d'abord d'un passage de la *Somme théologique*, où S[t] Thomas, commentant un texte

(1) *Études sur la Philosophie dans le moyen-âge*, par M. Rousselot, II[e] partie, chap. 15. M. Ch. Jourdain est moins affirmatif; mais il n'est pas très-éloigné de partager l'opinion de M. Rousselot. Le P. Ventura semble, dans tous ses écrits, se ranger à la même opinion; partout *species* est à ses yeux synonyme *d'idée*.

de S[t] Augustin, dit que la vision imaginaire a lieu par les images des corps, et que l'âme se prête à la production de ces images, de même qu'un sujet se prête à la réception des formes, qui le modifient. Cela ne signifie pas que *l'âme ou quelque chose d'elle-même se transforme en telle ou telle image ;* il faut l'entendre comme lorsqu'on dit d'un corps coloré, qu'il a reçu quelque couleur (1). L'âme ne donne pas naissance par conséquent, à la forme représentative, elle la subit, sans coopérer le moins du monde à sa génération. Cette forme vient de l'objet extérieur, dont elle est inséparable en tant qu'existant à l'état concret et naturel ; aussi, comme S[t] Thomas disait tout à l'heure, les sens ne reçoivent pas l'or réel, l'or existant dans l'objet naturel, ils n'en reçoivent que l'image, la similitude, l'espèce impresse, qui, se logeant dans l'organe du sens, y réside, de même que l'espèce réelle, bien distincte de l'autre, réside dans le corps offert à la perception.

Les paroles rapportées témoignent déjà que, dans le système Thomiste, l'espèce représentative n'est pas la perception elle-même, puisque la perception est une modalité de l'âme, l'âme même modifiée, tandis que l'espèce est seulement la cause de cette modification. Citons à ce sujet un autre passage, qui nous semble très-propre à dissiper tous les doutes. Il s'agit de l'impression qu'exerce sur l'organe du sens la qualité sensible : « *Ad operationem autem sensus requiritur immutatio spiritualis*, *per quam intentio formæ sensibilis fiat in organo sensus ; alioquin, si sola immutatio naturalis sufficeret ad sentiendum, omnia corpora naturalia sentirent, dum alterantur* (2). »

(1) *S. I,* q. LXXXIV, art. 2, ad. 1. — S[t] AUGUST. *De Trinitat.*, lib. X, c. 5, in fine.

(2) *S. I,* q. LXXVIII, art. 3.

Nous prions qu'on remarque attentivement chaque membre de phrase, parce que chacun d'eux nous paraît décisif pour fixer notre jugement. Ainsi, pour qu'il y ait connaissance, il ne suffit pas qu'il y ait des corps et des sens, il ne suffit pas que les premiers *affectent, impressionnent physiquement* nos organes, il faut, en outre, que l'objet matériel dépose dans l'organe du sens une empreinte, un portrait, une copie de lui-même; la perception est à ce prix. Car à peine l'empreinte de l'objet est gravée sur l'organe, à peine le *changement spirituel* s'est-il produit, qu'aussitôt a lieu l'opération du sens : *Ad operationem autem sensus requiritur immutatio spiritualis, per quam intentio formæ sensibilis fiat in organo sensus.* Ainsi, suivant St Thomas, *l'intention de la forme sensible* et l'opération du sens ou la perception extérieure ne sont pas la même chose; la première est cause de la seconde, immédiatement, essentiellement liée avec elle; mais elle en diffère, de même que la cause diffère de l'effet. Il est donc faux que, suivant les Thomistes, la connaissance n'exige que des corps et des sens. Une troisième condition est nécessaire, savoir, la présence d'une forme ou d'une image dans l'instrument du sens, et puisque cette image ne se confond pas avec l'opération sensible, on a bien le droit de conclure que la théorie des intermédiaires a été formellement adoptée par St Thomas, et qu'elle fait, sinon le fond, du moins le point de départ de son système sur la connaissance du monde physique.

A ceux qui douteraient encore, nous osons proposer, comme principale pièce de conviction, une réflexion d'un facile contrôle. Cette réflexion a trait à la dernière citation, et ressort si naturellement des paroles de St Thomas, qu'il y a lieu d'admirer que nous soyons les premiers à

l'émettre : « *Ad operationem autem sensus*, disait S[t] Thomas, *requiritur immutatio spiritualis, per quam intentio formæ sensibilis fiat in organo sensus.* » Comprend-on toute l'importance de ce dernier membre de phrase, *per quam intentio formæ sensibilis fiat in organo sensus ? L'intention de la forme sensible*, c'est-à-dire l'*espèce intentionnelle, l'espèce représentative*, est engendrée, marquée, déposée dans l'organe du sens. L'organe, l'instrument du sens, non le sens, non la faculté sensitive ! N'est-il pas manifeste que l'on rend ce passage inintelligible en identifiant la perception sensible ou la modification intérieure avec la forme intermédiaire, qui l'occasionne ? Et ce membre de phrase n'a point échappé par distraction à la plume du saint docteur. En nous renfermant dans l'article même d'où nous l'avons tiré, nous l'y trouvons plusieurs fois reproduit avec la même précision ; disons mieux : c'est l'esprit et la signification de ce membre de phrase, qui donne un sens, une raison d'être à l'article tout entier ; sans lui, la démonstration où S[t] Thomas s'engage deviendrait absurde, impossible et vaine.

3. Que voulait, en effet, notre auteur ? Expliquer la distinction des facultés sensitives extérieures. Il emprunte cette explication aux changements, *naturel* et *spirituel* ou *intentionnel,* que l'objet physique est destiné par sa constitution à produire dans les circonstances favorables. Le changement *spirituel* consiste dans la formation de l'être représentatif. Ce changement indispensable, dit S[t] Thomas, tantôt naît seul : « *In quibusdam sensibus, etc.*, » et tantôt est joint au changement naturel. Mais dans les deux cas, il a pour théâtre, non l'âme, principe et sujet du sens, mais l'organe affecté à ses opé-

rations. Ainsi, dans la vision, l'*espèce intentionnelle* de la couleur est reçue dans la prunelle, où viennent s'épanouir, à la surface, les nerfs optiques : « *Ut forma coloris in pupilla, quæ non fit per hoc colorata.* » Ailleurs St Thomas dit avec la même franchise : « *Sensus proprius sentit secundum immutationem materialis organi a sensibili exteriori* (1). » Dans le toucher et le goût, l'organe est impressionné *spirituellement et physiquement*; ce qui n'a pas lieu pour les autres sens, sinon accidentellement pour l'odorat et l'ouïe. Cependant, d'après St Thomas, l'opération sensible suppose toujours une affection ; si cette affection, qui ne peut être que l'affection *intentionnelle ou spirituelle*, indispensable en toute occasion et souvent seule, naissait, non dans l'organe, mais dans l'âme, il s'ensuivrait que, dans la vision, nous verrions les corps lumineux et colorés directement par l'âme, sans l'intermédiaire de l'œil et des nerfs optiques (2). Cette légitime conséquence, qui, sérieusement affirmée, couvrirait un système de ridicule, renverserait, en outre, de fond en comble toute la psychologie de St Thomas.

Il est donc avéré, que la naissance de l'être intentionnel, de l'être figuratif ou de la forme intermédiaire, s'accomplit dans l'organe du sens, d'où l'union de nos deux substances transmet à l'âme cette entité, originairement et primitivement déposée dans le corps. Cela posé, je raisonne et je dis : ou cette espèce représentative, qui siége dans l'organe, est distincte de la modification sensible, ou la sensation n'est pas un mode de l'âme. Une modification de l'âme réside dans l'âme ; voir

(1) *S. I*, q. LXXXVII, art. 3, ad. 3.

(2) Parce que, dans la vision, le changement *spirituel* est le seul qui se produise, d'après St Thomas.

la lumière, ouïr les sons, flairer les senteurs, indiquent diverses manières d'être du sujet voyant, entendant et flairant. Ces manières d'être ne diffèrent pas du sujet lui-même, puisque c'est la même âme qui voit, qui flaire et qui entend. Si l'*espèce représentative* équivalait à la sensation (1), l'organe, qui la supporte, éprouverait cette sensation, que St Thomas attribue maladroitement à l'âme. Voir et ouïr seraient le fait non de l'âme, mais du corps, puisque le corps dans ses diverses parties est le séjour des nombreuses formes que les objets matériels y déposent. Il importe peu que l'*être intentionnel* excite l'âme sensitive, dès qu'il a pénétré dans l'organe ; la sensation a dû se produire avant cette excitation ultérieure, avant la communication de l'organe et de l'espèce avec le principe spirituel, dont on veut qu'elle devienne postérieurement un mode. Car, encore une fois, l'espèce représentative est identique, dans cette hypothèse, à la modification sensible, et cette espèce est d'abord reçue dans l'organe. L'âme, si l'on veut, connaîtra la sensation en apercevant la forme intentionnelle dans le nerf, qui la soutient; la connaissance réfléchie que le corps est affecté de sensations appartiendra, j'y consens, à la substance immatérielle; mais l'objet de cette connaissance, la modification sensible elle-même, sera le propre de l'organe.

D'ailleurs, cette excitation de l'âme par l'*espèce* amènerait nécessairement une transformation de l'*espèce* même, qui doit exister autrement dans son premier sujet, l'organe, autrement dans son second sujet, l'âme

(1) On ne peut pas dire non plus que l'*espèce* équivaut à l'organe modifié par la qualité de l'objet extérieur, puisque cette modification suppose le *changement naturel* ou physique, que St Thomas distingue toujours du *changement intentionnel*, cause de l'*espèce*.

sensitive. Il y aurait donc deux genres de sensations, deux façons différentes de sentir, et de ces deux, laquelle est la véritable sensation, celle que nous constatons et que nous désignons par ce terme? Voilà donc S[t] Thomas perdu, d'après cette interprétation, dans un labyrinthe de propositions aussi contraires au sens commun qu'aux faits d'observation psychologique. Reste à savoir s'il souscrit à cette conclusion, que l'opération du sens se confond avec le mouvement organique.

Mais quoi! ne sommes-nous pas assurés du contraire? Est-il besoin de nous rappeler que le saint docteur refuse constamment à la nature corporelle le privilége d'être affectée de modifications sensibles, et que son refus serait inexplicable et déraisonnable, si l'âme n'avait une manière particulière d'être impressionnée que les corps ne partagent point avec elle? Avons-nous oublié qu'il fonde sa classification des facultés de l'âme sur la diversité des mouvements de la matière et des phénomènes plus nobles d'une force immatérielle? Dire du sens qu'il est une puissance de l'âme, n'est-ce pas en séparer la nature et les modes de la nature et des modes ou des accidents de l'organisme? En vérité, si pour disculper S[t] Thomas du reproche d'avoir mal exposé la théorie de la perception sensible, il faut soutenir que, selon sa doctrine, la sensation est un mode du corps, un état de nos organes, nous aimons mieux le croire coupable de la première faute que racheter cette erreur par une erreur bien plus déplorable et mille fois plus grossière.

Donc, c'est à tort que l'on absout S[t] Thomas de l'accusation, formulée contre lui, d'avoir approuvé, mis en œuvre, et favorisé par son exemple la malencontreuse invention de l'intermédiaire.

Que signifie d'ailleurs ce formidable appareil d'expressions toutes employées à désigner le principe immédiat des modifications de l'âme, ces *formes*, ces *images*, ces *similitudes*, ces *espèces*, ces *représentations*, ces *intentions*, considérées comme des précurseurs immédiats et directs de la perception?

Il devient impossible, en présence du grand nombre de textes où S[t] Thomas réclame la formation de l'image représentative pour opérer la modification sensible, de penser qu'on a voulu qualifier par ces expressions barbares les pensées de l'homme, toujours autrement nommées par les scolastiques; les motifs de leur intervention, leur raison d'être a été trop nettement établie, pour qu'il soit permis de les regarder autrement que comme les causes de nos perceptions, le principe immédiat des opérations intérieures, et par conséquent comme des êtres figuratifs, tenant le milieu entre l'âme et les objets, allant de ceux-ci à celle-là, et destinés à réaliser dans la question de la connaissance sensible cette parole d'Aristote, que le *sens en acte est le sensible en acte* (1).

Nous avons nommé Aristote : S[t] Thomas le cite en faveur de son hypothèse. Que dis-je? Il va jusqu'à s'imaginer, avec la plus entière bonne foi, reproduire la doctrine même d'Aristote, qu'il rapproche, pour en montrer l'excellence et la vérité, de la théorie matérialiste de Démocrite. Mais de savants interprètes du philosophe de Stagire ont entrepris de rectifier là-dessus le sentiment des Thomistes. « Si l'on recherche dans le *Traité de l'âme*, disent-ils, l'hypothèse des entités conceptuelles ou des idées-images de S[t] Thomas, nous pouvons affirmer,

(1) Aristot. *De Anima*, lib. II, c. 5.

après M. Barthélémy Saint-Hilaire, qu'on ne l'y trouvera pas (1). » « En observateur parfaitement fidèle, il a constaté des faits, il n'en a point inventé ; devant le grand mystère de la perception, il s'est arrêté avec une prudence que n'a point dépassée la prudence écossaise (2). » Ces assertions contredisent, il est vrai, l'opinion des philosophes Écossais, qui ont enveloppé dans la même condamnation la scolastique et le fondateur du Péripatétisme ; mais il est probable que le docteur Reid aura été fort innocemment induit en erreur par les prétentions du moyen-âge, qui cherchait si volontiers dans l'antiquité des patrons à ses systèmes, et que n'effrayait pas, lorsqu'il voulait se recommander d'Aristote, une interprétation tourmentée.

De même S[t] Thomas, en invoquant avec une parfaite sincérité l'appui du philosophe grec, se serait mépris sur la portée de quelques passages ; ne soupçonnant pas combien son opinion était téméraire et fausse, il n'a pu songer à débattre avec circonspection le sens légitime et naturel des paroles qu'il empruntait ; et toute son école, se laissant conduire à la même illusion, a persévéré dans cette déplorable hypothèse, même longtemps après que des objections irréfutables commençaient à dessiller les yeux aux philosophes jusqu'alors partisans de cette invention erronée.

4. Quoi qu'il en soit d'Aristote, nous ne comprenons

(1) M. Hauréau. *De la Philosophie scolastique*, chap. 21. — M. Rousselot. *Études sur la Philosophie dans le moyen-âge*, IIe partie, chap. 15. — M. Wadington-Kastus. *De la Psychologie d'Aristote*, IIe partie, chap. 4.

(2) M. Barthélémy Saint-Hilaire. *Préface du Traité de l'âme.*

pas qu'un écrivain moderne, non content de décharger St Thomas de l'accusation que faisait peser sur lui l'école Écossaise, ait compris tous les Thomistes dans cette absolution (1). Nous avons montré que le saint docteur séparait d'une façon assez catégorique l'espèce intentionnelle de la perception ou de l'acte des sens; mais que dire de ses disciples, lorsqu'après les observations si pleines de justesse de Guillaume d'Occam, ils défendent encore avec acharnement l'existence des espèces sensibles, copies exactes de l'être individuel, qui meuvent le sens à former la sensation première? Bien loin que les Thomistes n'aient rien de commun avec la théorie des intermédiaires, nous ne craignons pas d'affirmer qu'il n'en est pas un seul qui ne l'ait acceptée, soutenue, prônée dans les termes les plus transparents. Il faut en avoir d'avance pris son parti pour lire dans ces docteurs la condamnation d'un système qu'ils professent ouvertement, et que l'un des derniers et des plus célèbres, Suarès, recommande, en plein seizième siècle, dans son *Traité de l'âme*, avec la même confiante naïveté que Billuart, dans le siècle suivant, après Descartes et du temps d'Arnauld. Que St Thomas y ait véritablement adhéré, nous concevons qu'à la rigueur on puisse le contester, à la charge toutefois de renoncer à traduire intelligiblement une foule de ses textes, et de confesser qu'il n'a pas su toujours se retrouver au milieu de ce jargon obscur de la scolastique. Mais que l'on étende à ses disciples le bénéfice de ce complaisant commentaire; que l'on redresse leur sentiment, malgré qu'ils en aient; que l'on mette à chaque instant leur système en contradiction

(1) M. ROUSSELOT, dans l'ouvrage déjà cité.

avec lui-même, c'est porter un peu trop loin la science des accommodements, et profiter d'une phraséologie bizarre pour accréditer ses propres sentiments. L'auteur des *Études sur la Philosophie dans le moyen-âge* n'a pas su se préserver de l'influence qu'exerce un premier jugement sur les jugements postérieurs : en étudiant les ouvrages des docteurs appartenant à la même école et s'inspirant des mêmes idées, il s'est trop souvenu de quelques opinions préalablement formées ; sa fausse interprétation de quelques articles de St Thomas a dirigé, si j'ose le dire, son interprétation des écrits Thomistes, et cette circonstance explique seule cette affirmation si péremptoire que, ni St Thomas, ni par suite aucun de ses disciples, n'a approuvé ou enseigné la théorie de l'intermédiaire.

Au reste, ce serait s'abuser étrangement que de remarquer, comme un fait décisif, que St Thomas repousse avec dédain l'intermédiaire matériel, que Démocrite emploie à faire correspondre l'âme avec les objets sensibles. Démocrite, en effet, explique l'opération du sens par un envoi de particules, qui se détachent des corps pour venir à nous, s'introduisent dans les organes, et constituent la connaissance (1). Il est clair que St Thomas ne peut accéder à cette théorie, sous peine de se livrer au matérialisme le moins dissimulé. Ces émanations atomistiques, ces corpuscules invisibles et subtils, qui causent, d'après Démocrite, la sensation, il les abandonne à leur inventeur, et, loin de dire que la connaissance a lieu par l'intromission dans notre âme des entités corpusculaires, il établit, en regard l'un de l'autre, le système

(1) S. *I*, q. LXXXIV, art. 6.

de Démocrite et celui d'Aristote, et se prononce hautement pour le dernier, quitte peut-être à le mal interpréter. Mais de ce que S[t] Thomas proscrit les particules dégagées des corps, il ne s'ensuit pas qu'il rejette l'intermédiaire de la connaissance sous toutes les formes. Cette opération de l'objet sur l'organe, dont il parle après Aristote, par-là même qu'elle engendre une *forme*, une *espèce intentionnelle*, qui n'est ni la manière d'être de l'objet, ni la manière d'être du sujet sentant, suppose l'intervention d'un tiers, qui se place entre le sujet percevant et l'objet perçu, pour combler la distance qui les sépare. C'est donc bien là l'*être figuratif ou représentatif* du corps, réalisé hors du corps même. Ainsi l'ont entendu les disciples de S[t] Thomas, et, pour citer un dernier nom, un nom des plus récents, c'est ainsi que Goudin a présenté cette théorie dans sa *Philosophie Thomiste*, l'un des ouvrages élémentaires les plus accrédités parmi les Dominicains, gardiens naturels de l'enseignement du Docteur Angélique (1).

5. Nous n'entreprendrons point d'exposer les défauts p'une hypothèse abandonnée depuis longtemps, et justement décriée par la philosophie moderne. Ce serait refaire un travail qu'ont accompli, dans le moyen-âge, Guillaume d'Occam et Durand de S[t]-Pourçain, et, de nos jours, l'école Écossaise. Toutefois, nous emprunterons un passage du livre *des Vraies et des fausses idées*, où le grand Arnauld, avec ce bon sens que ne séduit et n'égare jamais l'imagination, bat en brèche l'être représentatif et son utilité. La lecture de ce langage si clair, si sobre

(1) *Philosophia juxta divi Thomæ dogmata*, auctore Goudin, edit. a Dom. Roux-Lavergne, vol. III, quæst. III, art. 1.

et si discret tempèrera l'ennui de cette longue, mais nécessaired iscussion :

« Je suppose que mon âme ne pense à aucun corps, mais qu'elle n'est occupée que de la pensée de soi-même ou à rechercher la propriété de quelque nombre. Il s'agit de savoir comment il se pourra faire qu'elle passe de cette pensée à celle des corps A, B. Vous voulez qu'elle ne le puisse que par le moyen d'un certain être représentatif de ce corps A. Mais je vous demande s'il suffira que cet être représentatif, quel qu'il soit, créé ou incréé, soit intimement uni à mon âme sans qu'il se fasse aucune nouvelle modification dans mon âme, c'est-à-dire sans qu'elle reçoive aucune nouvelle perception. Il est visible que non; car cet être représentatif ne lui peut servir de rien si elle ne l'aperçoit. Or je suppose qu'elle ne l'apercevait pas auparavant; il faut donc nécessairement qu'elle en ait une nouvelle perception. Or cette nouvelle perception sera-t-elle seulement la perception de l'être représentatif que j'appellerai B, ou si elle le sera aussi du corps A?

» Si elle l'est de l'un et de l'autre, donc l'un et l'autre sera en même temps objectivement dans mon esprit; donc ce sera la perception de l'un et de l'autre qui sera l'objet immédiat de ma pensée, et ni l'un ni l'autre n'en sera que l'objet médiat, et ainsi, afin qu'on pût dire que je vois B immédiatement et A médiatement, il faudrait que je les visse par deux perceptions différentes, et que celle de B fût cause de celle d'A. Que si l'on dit que cette première perception n'est que la perception de l'être représentatif, il en faudra donc encore une seconde qui soit la perception du corps A. Car c'est le corps A que j'ai besoin de voir, parce qu'il peut être utile ou domma-

geable à la conservation de ma machine, au lieu que l'être représentatif, qu'on voudrait que je visse auparavant, n'y saurait faire ni bien ni mal. Puis donc qu'il en faut venir à la perception du corps A, sans laquelle mon âme, qui a besoin de le voir, ne le verrait jamais, et avec laquelle il est impossible qu'elle ne le voie, pourquoi l'être infiniment parfait, qui agit toujours par les voies les plus simples, n'y serait-il pas venu tout d'un coup, et quelle apparence qu'il eût été chercher un détour aussi inutile que celui qu'on lui fait prendre pour exécuter la volonté qu'il a eue de rendre mon âme capable de voir les corps, et les corps capables d'être vus par mon âme? »

L'hypothèse de l'espèce intentionnelle est donc inacceptable : la forme représentative ne tombe pas sous les sens ; elle n'est pas non plus imposée comme une nécessité par des raisons légitimement déduites de principes évidents ; elle n'est qu'une fiction plus ou moins ingénieuse, beaucoup trop légèrement patrônée par les plus grands docteurs du moyen-âge, qui la reçurent toute faite des mains des philosophes arabes, et, une fois en possession de cette fatale invention, se dispensèrent de sonder profondément les mystères de la connaissance. Averroès, le plus zélé défenseur de l'être représentatif, s'était emparé de divers textes d'Aristote, et, trompé dès lors par des traductions, le Docteur Angélique a pu se persuader qu'en défendant l'espèce intermédiaire, il défendait un système issu de son maître. Les Modernes se flattent d'avoir redressé l'erreur tant des scolastiques que de l'école Écossaise, qui, par un reste de préjugés, disent-ils, attribue au fondateur du Péripatétisme une théorie qu'il n'admit d'aucune façon, si même il la connut jamais.

§ II.

OBJET ET CARACTÈRES DE LA PERCEPTION SENSIBLE.

Ce qui nous importe maintenant, c'est de savoir si la lacune qu'occasionne dans la psychologie Thomiste l'hypothèse abandonnée de l'espèce représentative nuit au reste de la doctrine, et si le système de S[t] Thomas est tout entier dans cette explication du phénomène de la perception. Grâces au ciel, il n'en est rien, et ce n'est pas un mince mérite qu'une théorie ait assez de force et de vie pour résister, dans ses plus importantes conclusions, à la ruine de son point de départ. On ne sera pas fâché que nous mettions en lumière quelques-unes de ces doctrines incontestables et demeurées telles jusqu'à nos jours.

1. L'article principal de la psychologie du grand docteur a trait aux relations de l'immatériel et du sensible dans la formation de nos connaissances. C'est encore une proposition constante dans Aristote, que le sensible est antérieur à l'intellectuel, et S[t] Thomas, en développant cette pensée, n'est jamais sorti de la voie Péripatéticienne : « Toute connaissance, dit-il, prend son origine des sens (1). » Est-ce à dire que la conception de l'intelligence est contenue tout entière dans la perception sensible, et qu'elle en dérive comme une connaissance dérive du principe? Nullement, et nous verrons plus

(1) Omnis nostra cognitio a sensu initium sumit. *S. I,* q. I, art. 9.

tard comment le Docteur Angélique fait la part des deux éléments dans la notion rationnelle. Quoi qu'il en soit de cette dernière question, la sensation est, aux yeux de notre docteur, l'antécédent nécessaire de l'exercice de l'entendement, et l'esprit de l'homme ne parviendrait jamais à s'enrichir et se développer, s'il ne tirait des sens les données particulières, qui sont les fondements de sa vie intellectuelle. Cette affirmation n'étonnera personne; car cette thèse de S[t] Thomas n'est pas seulement la conséquence d'une doctrine antérieure, elle est encore l'expression de la vérité, la loi constitutive de notre éducation intellectuelle, celle qui préside au développement progressif de l'esprit humain. Nous naissons imparfaits, vides de connaissances et contraints pour perfectionner notre âme de demander des instructions aux objets qui nous entourent.

Qui connaîtrait Dieu, qui contemplerait sa sublime idée, si le spectacle de l'univers, dont chaque brin d'herbe murmure son nom, n'élevait nos regards jusqu'à lui? Les idées générales de temps et d'espace sont postérieures aux phénomènes sensibles, qui nous sont une occasion de les former; les notions de cause et de substance ne naissent en nous qu'à l'apparition d'un fait produit et d'une qualité. Telle est la règle de notre développement spirituel; elle nous est attestée par celle de nos facultés qui risque le moins de se méprendre, je veux dire le sens intime, et l'homme, quelles que soient les circonstances au milieu desquelles il vit, n'échappe jamais à cette invariable disposition de la nature. Voilà pourquoi S[t] Thomas avance que les données expérimentales sont antérieures aux conceptions les plus abstraites de la raison, et ce principe de sa psychologie, qui consacre l'ir-

récusable vérité de cette loi de notre esprit, reste debout au milieu des ruines de sa théorie des intermédiaires.

2. C'est avec le même bonheur que le Docteur Angélique sauve sa doctrine de l'idéalisme, et combat ce chimérique système, qui paraît poindre dès l'abord au bout de ses conclusions. Le pas était glissant; en effet, l'invention de l'espèce intentionnelle amenait naturellement à rechercher si l'esprit percevait directement cette espèce ou le corps que l'espèce figurait : l'âme saisit-elle immédiatement le corps? Que devient alors la forme représentative? Elle s'interpose inutilement entre nous et les objets; donc, elle doit être bannie de la philosophie, comme l'on en bannit les rêveries et les entités fantastiques; Arnaud l'a plus que suffisamment démontré. Au contraire, est-ce la forme que nous apercevons directement, en première ligne, et ne pouvons-nous atteindre le corps véritable qu'en le regardant dans sa similitude? L'abîme de l'idéalisme s'ouvre aussitôt devant nous; le monde matériel disparaît à nos yeux; n'ayant aucun autre moyen que l'image d'arriver jusqu'aux objets, nous ne pouvons confronter ensemble l'espèce et le corps, contrôler l'une par l'autre, nous assurer de leur exacte ressemblance, ni par conséquent de l'existence de la matière. Comment connaîtrai-je si l'espèce ne m'égare point, si je ne suis point le jouet d'incessantes illusions, et si le monde est tel que je le vois, ou même s'il est simplement?

Ces terribles conséquences avaient épouvanté St Thomas, et des deux alternatives qui s'offraient à lui, la vision de l'objet lui-même ou seulement de son image, il avait choisi la première, rendant ainsi témoignage

contre lui-même et contre la vanité, la futilité de cet être représentatif, inutilement imaginé pour dispenser l'âme d'une perception à laquelle elle ne peut, quoi qu'elle fasse, se soustraire. Nous le retrouverons aussi prudent, aussi ferme contre l'idéalisme, dans la théorie de la connaissance intellectuelle, qu'il s'emprsse, tout en conservant son malheureux intermédiaire, de dérober à l'argumentation négative du scepticisme.

Ainsi qu'on le voit, on exagère notablement l'erreur du système Thomiste en donnant *l'espèce sentie* comme l'objet de la perception externe (1).

Dans la pensée de S[t] Thomas, la forme sensible, issue du contact de nos organes avec le monde physique, ne fut jamais qu'un moyen, un intermédiaire proprement dit et non le terme final de la modification sensitive; nombreux sont les textes qui l'établissent; nous en citerons quelqus-uns : « *Objectum cujuslibet sensitivæ potentiæ est forma, prout in materia corporali existit* (2). » « L'objet de la puissance sensitive est la forme, en tant qu'elle existe dans la matière corporelle. » Cette forme est autre évidemment que l'être représentatif, dont on ne pourrait assurer sans restriction qu'il existe dans la matière corporelle, à la façon d'une forme concrète. D'ailleurs S[t] Thomas a dit lui-même que la forme possédait divers modes d'existence, suivant qu'elle était envisagée comme espèce similaire et représentative, comme ressemblance et copie exacte du corps, ou comme acte et partie du corps; et c'est à cette dernière supposition que conviennent les paroles tout à l'heure citées. Il a dit encore

(1) M. Hauréau. *De la Philosophie scolastique,* chap. XXI, page 182.

(2) *S. I,* q. LXXXV, art. 1.

plus expressément : « *Visus videt colorem pomi sine ejus odore. Si ergo quæratur ubi sit color qui videtur sine odore, manifestum est quod color qui videtur non est nisi in pomo : sed quod sit sine odore perceptus, hoc accidit ei ex parte visus, in quantum in visu est similitudo coloris et non odoris* (1). » « La vue saisit la couleur du fruit sans en saisir l'odeur. Si l'on demande où se trouve cette couleur saisie sans l'odeur, il est patent que la couleur perçue n'existe que dans le fruit, et que le fait d'être perçue sans l'odeur est un résultat du caractère de la vue, qui reçoit la similitude de la couleur sans celle de l'odeur. »

La clarté de cette citation tient lieu de commentaire : cette simple ligne, *color qui videtur non est nisi in pomo,* qui de l'être figuratif étend jusqu'à la qualité sensible, résidant dans le sujet réel, l'énergie de la faculté visive, consacre nettement la réserve importante, dont il est question, et témoigne que, si dans sa théorie de la connaissance extérieure St Thomas opine pour la présence d'un intermédiaire, il n'élimine pas de la connaissance acquise à l'aide de ce tiers la perception du corps en lui-même, véritable objet de l'opération du sens. Enfin, il n'est pas jusqu'à ces formules, qui se répètent si fréquemment : *Similitudo rei visibilis est secundum quam visus videt, — Anima cognoscit corpora per similitudines materiales et corporeas,* qui ne réduisent manifestement l'être intentionnel au rôle d'un moyen, ou, si l'on aime mieux, d'un milieu transparent, que traverse le regard de l'esprit, et qu'il dépasse, pour arriver jusqu'à la réalité concrète ou le monde physique; inconséquence, tant que

(1) Loc. cit., art. 2, ad. 2.

l'on voudra, mais inconséquence naturelle aux esprits élevés, qu'un reflet de vérité semble guider encore jusque dans leurs égarements.

3. Notons une autre des précautions ou, pour mieux dire, des attaques de S[t] Thomas contre la chimère et les conclusions de l'idéalisme. On convient unanimement que les choses matérielles sont les objets propres des facultés sensitives et le terme de leurs opérations ; cependant, il s'en faut que l'on définisse avec la même entente ce qui dans ces objets tombe sous le sens. Est-ce la forme seulement ? Est-ce la matière ? Est-ce enfin le composé de matière et de forme, c'est-à-dire toute la chose, telle que Dieu l'a créée ? S[t] Thomas opte pour ce dernier parti, et s'attache à faire prévaloir son sentiment avec une grande force de conviction. Son génie, d'ordinaire si pénétrant, avait deviné la gravité de cette question, et pressenti le danger d'une fausse réponse. La matière ne peut être l'unique objet de la perception, puisqu'elle reçoit son espèce de la forme et que percevoir une matière séparée de sa forme équivaudrait à ne percevoir rien de distinct et de déterminé, c'est-à-dire à ne rien percevoir. D'autre part, dire que la forme est la seule chose connue par le sens, c'est nier évidemment que la matière fasse partie de l'espèce, c'est l'exclure de la définition des objets sensibles, c'est la traiter en accident étranger à la constitution intime du sujet. Mais si la matière n'entre pas dans la composition de l'être représentatif, la forme, par laquelle nous percevons le corps, sera nécessairement une forme pure, générale, indéterminée, c'est-à-dire un universel, et le singulier, l'individuel, sera hors de notre atteinte. Ce système aboutit donc au précipice creusé de

tout temps par l'idéalisme, la négation du monde matériel; voilà pourquoi St Thomas embrasse si fortement la troisième supposition, qui confère à nos sens le pouvoir de saisir, et, pour ainsi dire, d'étreindre à la fois la matière et la forme, ou la substance complète des objets sensibles. Puisque les facultés sensitives exercent leurs opérations par un organe corporel, soumis comme les autres corps à des conditions particulières et déterminées, il n'est pas extraordinaire qu'elles puissent communiquer avec des objets individuels, qui ne sont tels que par l'union substantielle de la matière et de la forme; cette communauté de nature entre les sens et leurs objets fait les premiers aptes à percevoir tout le composé, conformément à cet aphorisme péripatéticien : « que le semblable entre seul en commerce avec le semblable (1). »

C'est ainsi que, malgré les vices de son système sur la sensation, St Thomas a garanti sa doctrine, relativement à la perception externe, premier degré de la connaissance, du formidable écueil de l'idéalisme.

4. Moins heureuse que lui, la philosophie contemporaine, en dépit de ses précautions multipliées, ou peut-être par suite de ses trop grandes précautions pour échapper au naufrage, s'est brisée contre le même écueil. La faute en est encore à l'hypothèse; l'hypothèse avait égaré St Thomas dans l'explication de la connaissance sensible; elle a perdu les Modernes dans la même question. Par un retour bizarre, le Thomisme, dont la théorie des espèces intentionnelles a succombé sans espoir sous les arguments écrasants des nouvelles écoles, a cependant raison contre elles sur un point capital du même sujet.

(1) S. *I*, q. LXXV, art. 1 ad. 2.

Suivant les principes modernes, il y a trois parties dans le phénomène sensible, l'impression organique, la sensation et la perception de l'objet; ces trois parties s'enchaînent l'une à l'autre par une succession extrêmement rapide. Quand un fer aigu coupe ma main, la douleur que je ressens est simultanée tant à la lésion du membre blessé qu'à la connaissance d'un agent extérieur, cause de cette souffrance; l'intervalle de temps qui s'écoule entre ces trois choses est si peu saisissable, qu'on serait tenté de mettre dans ce phénomène la plus complète unité; cependant nous concevons que la lésion opérée dans la main n'est pas réductible à l'affection douloureuse, et qu'elles diffèrent l'une et l'autre de la connaissance que j'acquiers, pour ainsi parler, instantanément du fer aigu qui m'a coupé. De plus, malgré leur apparente simultanéité, nous reconnaissons, par une analyse judicieuse, que la douleur vient invariablement après l'altération organique, dont elle est un résultat, et qu'elle précède naturellement la connaissance de l'objet à titre de cause immédiate; cette distinction est aujourd'hui vulgaire, nous nous dispenserons, en conséquence, de l'expliquer plus au long, et nous supprimerons comme superflus tous les détails que comporterait un semblable sujet.

Consultons sur le même point la doctrine de S[t] Thomas. Le saint docteur admet les trois moments du phénomène sensible et la légitime diversité de leurs caractères; il sait que la sensation dépend originairement d'un changement dans l'organe, à l'occasion du contact de notre corps avec les corps de la nature (1). Quoiqu'il envisage la connais-

(1) *S. I*, q. LXXVIII, art. 3.

sance de l'objet ou la perception extérieure et la modification affective, qui se forme en l'âme par l'ébranlement organique, comme deux modes de *pâtir*, comme deux variétés de cette réceptivité, qu'il désigne par le mot de *puissance,* il ne méconnaît pas cependant leurs différences caractéristiques ; il les distingue, au contraire, de la façon la plus catégorique et la plus positive, comme deux espèces, qui relèvent à certains égards d'un même genre, en déclarant avec une parfaite netteté que souffrir et jouir affectent l'âme autrement que connaître (1).

Ainsi St Thomas admet, comme la philosophie moderne, la distinction des caractères particuliers ou des moments que présente le phénomène sensible, bien qu'il n'en ait longuement décrit ni les propriétés, ni les rapports. Il importe maintenant d'examiner jusqu'où va ce premier accord, et s'il règne également dans la manière de concevoir la nature ou d'assigner les conditions de chacun des moments observés.

5. Parlons brièvement du premier de tous, de l'impression organique. Pour les Modernes, l'impression organique, qui commence la chaîne par où la matière arrive jusqu'à l'esprit, prélude à la sensation par l'excitation de l'appareil nerveux, excitation qui provoque et détermine dans l'âme des mouvements parallèles; le mot lui-même indique qu'elle a son siége dans les organes, elle y réside tout entière et participe exclusivement de leur essence et de leurs qualités.

Pour St Thomas, l'impression organique n'est pas la

(1) Secundo modo minus proprie dicitur aliquis pati ex eo quod. ..... Tertio modo.... *S. I*, q. LXXIX*,* art. 2.

condition de la sensation; elle n'en est qu'un simple accident; il y a même des sensations qui se produisent sans cette impression organique, par la seule formation d'une espèce intentionnelle qui n'affecte pas directement la constitution physique de l'organe. Nous avons relevé déjà, dans un précédent chapitre, cette erreur de la théorie Thomiste, qui substitue au mouvement du nerf un changement bizarre, assez mal indiqué par ce mot de *mutatio spiritualis*.

Divisés sur la nature de l'impression organique ou du changement dont l'organe est le siége, St Thomas et les Modernes ne le sont pas moins lorsqu'ils viennent à déterminer les suites de ce premier fait. Nous avons vu que le Docteur Angélique donne pour terme à cette impression la formation d'une espèce intentionnelle, représentation exacte des réalités concrètes, tandis que les Modernes la conduisent directement jusqu'à l'âme elle-même, et repoussent absolument tout moyen détourné, c'est-à-dire tout intermédiaire. Mais que l'impression atteigne l'âme par voie directe ou indirecte, tous conviennent unanimement de son efficacité pour la mettre en émoi, pour la tirer de son repos.

C'est ici qu'apparaissent encore entre l'école Thomiste et les écoles récentes des dissentiments notables. Celles-ci proclament que cette nouvelle manière d'exister, qui constitue proprement ce qu'elles appellent *sensation*, n'apporte à notre âme aucun renseignement sur les objets extérieurs; elle est, disent-elles, une modification pure et simple, qui n'enferme aucune instruction, qui n'est qu'émotion et point du tout connaissance; de sorte qu'elle n'implique aucune relation avec les choses du dehors; on la conçoit indépendamment de sa cause extrinsèque, et,

bien qu'elle n'aille jamais toute seule, la notion en est complète dès qu'on a supposé quelque sujet sentant. Essaie-t-on, au contraire, d'éliminer du concept de l'impression ou de la perception le rapport à ce qui en est ou la cause ou l'objet? les deux phénomènes périssent dans cette abstraction ; l'impression est en essence l'action d'un être sur un autre être : elle a donc besoin au même titre de chacun d'eux, et l'on ne saurait en sacrifier un seul sans détruire l'idée même d'impression ; la perception, sans un terme distinct d'elle-même, n'a plus qu'un sens absurde ; supprimer ce terme par la pensée, c'est vouloir, par une contradiction flagrante, que l'être qui perçoit ne perçoive absolument rien. Pour marquer cet aspect tout particulier, les Modernes ont accoutumé de dire que la sensation est purement *subjective*, parce que sa notion, inséparable de l'idée d'un sujet ou d'une substance affectée par elle, n'éveille point la pensée d'un objet ou d'une réalité extérieure.

Quoique S[t] Thomas n'ait pu s'expliquer sur tous les points d'une théorie dont le développement date d'une époque postérieure à la sienne, on a vu qu'il adoptait la distinction de l'impression et des deux caractères de la sensation. On présume donc assez justement qu'il aurait accueilli sans défaveur les observations des Modernes en ce qui touche le côté simplement affectif du phénomène sensible ; le mot de *subjectivité* ne lui aurait pas déplu, entendu seulement du caractère de plaisir ou de peine qui distingue la sensation, rien d'objectif ne se mêlant en effet à la notion de ce caractère. Le Docteur Angélique eût donc accepté, comme conforme à la vérité, la donnée expérimentale qui signale dans le phénomène sensible cet aspect de simple affection ; il eût, en outre,

confessé que le même caractère, pris isolément, n'annonce aucune relation entre l'âme et les objets matériels; mais il eût pris garde d'absorber en quelque sorte l'opération des facultés sensitives dans ce mouvement indécis et vague, dans cette émotion aveugle exclusivement subjective. Ici nous ne raisonnons plus par conjecture; les ouvrages de notre docteur font foi de l'exactitude de notre appréciation, puisque cette doctrine s'y trouve en toutes lettres émise très-clairement et répétée dans une foule de passages.

A l'encontre des Modernes, S[t] Thomas dote le sens du pouvoir de connaître par lui-même le monde physique, ou, comme il aurait dit, d'imprimer dans notre âme les formes du dehors; la sensation est plus qu'un mode aveugle et qu'un état seulement affectif; elle est aussi la connaissance des choses matérielles; elle nous avertit et nous instruit à la fois; elle est une représentation en même temps qu'une source de délectation et de peine; elle nous procure par un fait unique en soi, bien que son résultat soit double, et l'enseignement et l'émotion (1); par elle, non-seulement les objets extérieurs agitent et remuent notre âme, ils s'y introduisent, pour ainsi parler, et s'y réfléchissent selon leurs divers aspects.

Cette opinion ressort avec la plus grande clarté de la comparaison que notre docteur a si souvent faite entre les puissances sensitives et l'entendement; la diversité d'importance et de noblesse, qui sépare les résultats auxquels aboutissent ces deux ordres de puissances, ne dissimule nullement à des yeux attentifs ce que leur action

(1) Notons toutefois que ce résultat n'est pas toujours double, et qu'il y a des sensations indifférentes.



a de semblable, et mieux encore de commun. L'homme, dit St Thomas, est doué de deux facultés perceptives, le sens et l'intellect ; le premier, qui s'exerce nécessairement par un organe corporel, n'atteint que les êtres matériels, et c'est pourquoi il est dans sa nature de connaître le singulier ou l'individuel ; le second, dont l'opération est détachée de tout organe, connaît naturellement les essences, qu'il abstrait de la matière individuelle par sa propre énergie. Son excellence, par rapport aux sens, éclate manifestement par l'universalité de ses conceptions (1).

Ainsi, d'après St Thomas, l'action des facultés sensitives produit autre chose qu'une modification affective et qu'un phénomène subjectif ; elle se résout dans la formation d'une notion véritable, exprimant les choses matérielles, de même que l'idée représente l'immatériel ; car enfin, que la notion soit universelle ou particulière, par cela seul qu'elle est une notion, une connaissance, elle ne va pas sans une certaine relation entre la substance qui la supporte et quelque chose d'extérieur ; elle sort de l'âme pour la relier avec le dehors ; elle est, en un mot, immédiatement objective. Le sens, dit encore St Thomas, saisit non l'essence des choses, mais les accidents (2). Ailleurs, il caractérise cette perception sensible, de manière à montrer qu'il entend bien parler de la sensation, et à exclure toute supposition qui mettrait deux phénomènes dans l'âme lorsque les facultés sensitives agissent (3). Dans un autre endroit, après avoir prononcé

(1) *S. I.* q. XII, art. 4.
(2) *S. I,* q. LVII, art. 1, ad. 2.
(3) Delectatio provenit ex conjunctione convenientis, cum sentitur et cognoscitur... *S. I-II*, q. XXXI, art. 5.

que l'âme sensitive domine l'âme végétative par une prééminence tant d'essence que d'opérations, il explique en quoi consiste cette opération supérieure; il la place si peu dans la modification affective, qu'il n'en est même pas question; cette opération n'est pas autre, selon lui, que la connaissance de l'objet sensible, connaissance résultant de la représentation qu'en fait naître en nous l'impression de l'organe (1). Nous lisons encore, que le sens connaît le déterminé, et l'entendement l'indéterminé (2). C'est toujours la même similitude entre les deux classes de phénomènes; les perceptions sont également réelles dans les deux cas, et le fait sensible, aussi bien que le fait intellectuel, mérite le nom d'*appréhension*, puisqu'il en réalise l'idée.

On multiplierait aisément les citations, si ce qui précède ne démontrait surabondamment que le Docteur Angélique, loin de déshériter l'âme sensitive des moyens de percevoir, indépendamment des facultés intellectuelles, la munit d'un véritable pouvoir de connaître, s'exerçant au-dessous de l'entendement, dans la sphère du monde matériel.

D'où il suit que, dans le système Thomiste, l'acte de sentir est à la fois l'acte de connaître par le sens et d'être affecté de plaisir et de peine, suivant que le changement de l'organe favorise ou contrarie le bien-être du corps; conséquemment la sensation doit être par elle-même une connaissance.

(1) Anima sensitiva ulterius habet operationem, ad quam nullo modo... ut videre, audire, appetere, et hujusmodi... *De Spirit. creat.*, art. 2.

(2) *S. I*, q. LXXV, art. 6.

6. Bien que cette opinion coure le risque de rencontrer des préventions enracinées depuis longtemps, nous ne croyons pas que des préventions doivent en aucune circonstance prévaloir sur la vérité. S'il est absurde de préjuger en faveur d'une doctrine, uniquement d'après la multitude de ses partisans, il ne l'est pas moins de lá condamner, à cause de leur petit nombre. Depuis deux siècles que les philosophes ont abandonné la doctrine de St Thomas sur cette question de la perception extérieure, c'est à peine si quelques esprits ont réclamé contre cette injuste proscription (1). Cependant, quand on passe en revue les motifs de ce désaccord, on ne peut s'empêcher de les trouver bien légers. On allègue, pour justifier cette dissidence, que la confusion de la sensation et de la perception extérieure engendre les plus graves inconvénients, puisqu'il en découle que nous n'apercevons sûrement que nous-même et nos manières d'être, et point de tout le monde extérieur, la sensation n'ayant point d'objet distinct d'elle-même (2).

Certes, le système Thomiste serait insoutenable, si ses principes récélaient une pareille confusion; mais on peut rapporter à la sensibilité la connaissance des objets physiques, sans identifier cette connaissance avec la peine ou le plaisir qui l'accompagne d'ordinaire. Dans la modification qui se forme en nous à la suite de

(1) M. Chauvet a péremptoirement établi dans sa *Théorie de l'entendement humain*, etc., que cette doctrine est celle de toute l'antiquité; il a réfuté la prétention des critiques contemporains, qui veulent faire remonter jusqu'aux philosophes de la Grèce la théorie de la sensation inventée par les Écossais. (Voir entre autres les pages 34, 204, 320.)

(2) *Programme d'un cours complet de Philosophie,* par M. Gatien-Arnoult. *Psychologie expérimentale,* part. I, sect. I, chap 4, art. 1.

l'impression corporelle, nous avons vu que S[t] Thomas distinguait deux caractères bien différents, un caractère affectif et la perception de sa cause; cette distinction est un obstacle à la confusion que l'on redoute, et jamais il n'est entré dans l'esprit des disciples de notre saint docteur d'assimiler le caractère purement affectif du mouvement en question, borné nécessairement à son sujet, au caractère représentatif. Ainsi le reproche d'identifier des faits de divers genres n'atteint pas la théorie Thomiste ; la question est de savoir seulement si le même phénomène comporte ces deux caractères, et si l'âme qui souffre ou jouit est capable d'opérations perceptives.

On aurait tort de s'imaginer qu'après avoir répudié l'hypothèse des espèces intentionnelles il n'y a plus rien à conserver dans la doctrine qui les approuve. Quand on a solidement établi que l'âme voit les objets directement et en eux-mêmes, non pas médiatement, dans leur image ou par leur image, la difficulté de savoir ce qui fait le fond de l'impression ou de la modification que ces objets occasionnent dans l'âme subsiste encore tout entière; l'inutilité, dûment démontrée, des êtres représentatifs, que les choses insèrent dans nos organes, n'autorise pas à conclure l'inutilité d'une *représentation* ou d'un *mode représentatif* dans l'âme elle-même ; les deux questions sont indépendantes l'une de l'autre : qu'on anéantisse toutes les espèces intentionnelles; dès que les corps et notre esprit seront en présence, nous demanderons comment s'effectue leur mutuelle correspondance.

Mais, dit-on, la sensation peut se produire et se produit quelquefois sans la perception extérieure; ne devons-nous pas, dès lors, nous laisser persuader que le premier de ces faits existe dans l'âme comme un phénomène

distinct du second, comme un mode complet en lui-même (1)?

L'argument serait décisif, si le point de départ avait la valeur et la consistance d'une observation certaine, s'il était autre chose qu'une supposition gratuite, qu'une apparence sans fondement. On parle de douleurs physiques que nous éprouvons à certains moments quoique nous ignorions ce qui les occasionne. Qu'entend-on par cette ignorance? Est-ce à dire que nous ne connaissons pas l'existence d'un objet cause de cette douleur? Nous répondrons à cela par la négation la plus formelle; aussi souvent que la souffrance nous saisit, nous sentons qu'une influence étrangère et funeste pèse sur nous; nous désirons la fuir; ce désir est incompréhensible sans une dualité, sans une opposition du sujet et de l'objet, sans la connaissance des deux en même temps. Connaître ainsi, c'est savoir que l'objet existe ou que la cause de cette affection pénible de l'âme a sa réalité en dehors d'elle; l'âme sent bien qu'elle ne se torture pas, qu'elle ne se chagrine pas elle-même; car il dépendrait d'elle d'interrompre et d'arrêter son mal; elle connaît donc par la sensation, par le fait d'être affectée désagréablement, que quelque chose qui n'est pas elle la tourmente. Que l'on étudie sans préjugés toutes nos modifications affectives; l'hypothèse de la sensation se produisant parfois sans la perception extérieure tombera devant cette expérience.

Je dis plus; en pareille occurrence, non-seulement nous sommes instruits de l'existence d'une cause, nous ne nous méprenons jamais sur sa vraie nature; nous la

(1) *Manuel de Philosophie*, par MM. Jacques, J. Simon, E. Saisset, chap. 2, *Psychologie*.

plaçons invariablement au nombre des êtres matériels. S'agit-il des sensations externes ? Le cas n'est pas douteux ; à peine sommes-nous modifiés, que nous promenons nos regards autour de nous pour apercevoir de l'œil ce qui vient de nous impressionner. Pour les sensations internes, bien que la cause en soit insaisissable à la vue, nous la cherchons aussitôt dans un mouvement physique, dans une altération matérielle, dans un changement qui survient à quelques endroits de notre corps. Dans les occasions même où la peine physique semble le plus vague, le plus indéfinie, nous en percevons l'objet dans un malaise général, dans une oppression multiple de nos organes ; et ce qui le montre, ce sont nos essais de localisation, nos efforts pour mettre la main sur les différentes parties de notre corps où la souffrance siége au même moment. Niera-t-on que ce soient là de véritables connaissances? Niera-t-on que notre âme acquière par ces sensations la perception immédiate d'une cause matérielle ?

Ici pourtant une explication paraît nécessaire : on pourrait croire que nous jouons sur les mots, en appuyant notre thèse et la réfutation de la thèse contraire sur ce que toutes nos sensations nous donnent la connaissance qu'il existe un objet distinct d'elles-mêmes ; ce n'est pas là, dira-t-on, connaître l'objet, puisque nous ne savons souvent quel il est, quelle est sa forme et sa matière, pas plus que l'on ne connaît Paris ou Londres pour en avoir ouï les noms (1).

Mais il suffit que nous rapportions chacune de nos

(1) C'est là l'argument énoncé dans le *Manuel* tout à l'heure cité.

sensations à un objet, quel qu'il soit d'ailleurs, il suffit que nous rattachions chacune de nos affections à une cause externe, n'importe les conditions et les diverses qualités de cette cause, pour rendre inadmissible l'opinion des Modernes sur la nature de la sensation. Les Modernes, nous l'avons dit, font de la sensation un phénomène purement subjectif; or, un phénomène purement subjectif non-seulement ne nous apprendrait pas ce qu'est en soi l'objet qui le fait naître, il serait encore incapable de nous donner la notion de l'existence de cet objet; sans quoi, de subjectif il deviendrait aussitôt objectif. On se contredit soi-même lorsqu'après avoir borné la sensation au sujet, on affirme que cette modification aveugle ne nous dit rien du dehors ou de sa cause externe, sinon que ce dehors existe. Si vague, si confuse que soit cette instruction, cette perception d'un objet extérieur, elle participe du moins à la nature essentielle et générale des perceptions, lesquelles supposent nécessairement dualité, sujet et objet; dès lors, elle cesse d'être uniquement subjective; elle nous révèle une réalité subsistant indépendamment et à côté de nous-même; elle est la représentation, incomplète, tant qu'on voudra, d'un *non-moi* certain, indubitable, dont elle marque la correspondance avec notre âme; nous retombons ainsi dans le système Thomiste.

Pour justifier l'objectivité, que nous conférons aux sensations, il n'est donc besoin d'établir que chacune d'elles est l'expression de l'objet tout entier; exiger des Thomistes qu'ils fournissent cette preuve, c'est leur demander l'impossible, c'est les inviter à ne tenir nul compte de la diversité des sens, à passer par-dessus les lois primordiales de notre être, à démolir d'une main ce qu'ils édifient de l'autre. Chacun de nos sens agit à sa manière,

chacun d'eux prend ses données dans un domaine particulier; leur exercice est limité, d'après des proportions naturelles, à des parties déterminées de l'univers physique; le goût, par exemple, a sous sa dépendance les propriétés sapides des choses; tout ce qui flatte, caresse, offense la langue ou le palais lui revient à titre d'objet; cet objet, le goût le saisit toujours sûrement et promptement par la force même de sa constitution, adaptée dès l'origine à ce genre de perceptions. Mais, hors de cette catégorie, sa puissance expire et s'évanouit; elle ne peut rien sur les couleurs, elle n'a point d'efficacité à l'égard des sons, elle est sans rapport avec les odeurs. Ainsi en est-il de l'odorat; lorsqu'une odeur exquise agite doucement notre âme, quoique nous ne discernions pas toujours le corps qui nous l'envoie, nous n'ignorons pas qu'il existe, attendu que nous ne manquons jamais d'y rattacher la qualité qui nous impressionne. De ce que nous ne savons, ni quelle est la forme, ni quelle est la matière de ce corps, il ne s'ensuit pas que la sensation agréable dont le corps est le principe, ne soit accompagnée d'aucune connaissance; nous connaissons évidemment et la qualité odorante et l'existence d'une substance, en qui cette qualité réside; et ce qui se dit de l'odorat se doit dire conséquemment des autres facultés sensitives. Si l'on entendait la perception sensible comme paraissent l'avoir entendue quelques modernes, c'est-à-dire comme la perception de l'objet distinctement connu, de sa forme et de sa matière, on serait conduit bientôt aux conclusions les plus ridicules; aucune sensation ne serait suivie de connaissance, puisqu'aucun de nos sens n'est en état d'atteindre tous les modes des corps. Quel abus de langage qu'une semblable théorie! La nature a fait nos sens pour s'entr'aider mu-

tuellement; chacun d'eux, abandonné à lui-même, ne perçoit que des qualités éparses et détachées; opérant tous de concert, ils perçoivent les qualités matérielles qui forment l'objet total dans son état concret. Mais il y a certainement perception dans les deux cas, et la sensation qui nous représente une qualité isolée, comme l'odeur, le son, le chaud ou le froid, n'en est pas moins une connaissance que celle qui nous représente les nombreux modes que les corps possèdent, groupés ensemble dans l'unité de la substance.

7. Puisqu'il y aurait de l'injustice à frapper de discrédit, sans plus ample information, la doctrine de St Thomas sur le sujet qui nous occupe, voyons quelques-unes des raisons qui la recommandent à notre attention. Constatons d'abord que l'on ne saurait reprocher au Docteur Angélique comme une prétention exorbitante d'avoir revendiqué pour l'âme sensitive le pouvoir de connaître les objets extérieurs, dès qu'on accorde à la même âme le pouvoir d'être affectée de plaisir et de peine. En effet, d'après les principes de St Thomas, ces deux pouvoirs sont d'un ordre aussi considérable l'un que l'autre; la perception sensible et la modification affective sont également élevées au-dessus des phénomènes du monde matériel : toutes deux sont des mouvements intérieurs, par conséquent spirituels comme leur sujet; à parler proprement, elles sont ce sujet lui-même, diversement modifié par suite de ses relations avec le monde physique; toutes deux s'accomplissent par l'intermédiaire du corps, et ne dépendent ni plus ni moins l'une que l'autre du jeu de nos organes. En outre, elles sont attachées aux mêmes

objets, l'une comme à sa cause occasionnelle, l'autre comme à son terme ou comme à sa cause finale. Ces causes et ces termes appartiennent au même univers; ils sont également matériels, également individuels et singuliers, et c'est précisément en vertu de ces propriétés qu'ils sont aptes à produire dans l'homme le double résultat dont il est en ce moment question : la sensation agréable ou désagréable est aussi déterminée dans ce qui l'amène que la connaissance sensible dans l'être extérieur vers lequel elle se porte. Si l'acte de volonté n'est pas inférieur en ce qui fait son essence à l'acte d'intelligence, pourquoi la modification sensible serait-elle au-dessous de la perception sensible? Nous rangeons sur la même ligne l'*entendre* et le *vouloir,* parce que ces deux faits nous paraissent exiger la même étendue de pouvoir. Pourquoi ne traiterions-nous pas de même les deux autres faits? L'âme intellective, étant par sa nature capable de vouloir et ces deux opérations allant toujours ensemble, on a tout lieu de penser que ces lois de la création régissent aussi les âmes inférieures, et que, dans la classe des êtres sensitifs, la sensation ne se sépare point de la connaissance sensible. Bien que l'esprit agisse autrement lorsqu'il entend que lorsqu'il veut, nous avisons-nous d'attribuer ces opérations à des âmes de différentes espèces? Nullement; car nous devinons l'égalité de noblesse ou l'identité d'essence sous les apparences multiples des phénomènes. Mais si de l'observation des perceptions intellectuelles et des actes de volonté nous induisons avec vérité l'unité de l'âme qui pense et qui veut, pourquoi pécherions-nous en transportant ce raisonnement dans une sphère inférieure? En concédant à l'âme capable de plaisir et de peine le pouvoir de saisir les corps par une perception

proportionnée et appropriée à sa nature, on n'altère pas son intime constitution ; car on ne lui donne rien qui surpasse sa vertu native. Est-il possible de concevoir existante une âme en qui la modification purement affective naisse solitaire et comme isolée de toute connaissance? Un esprit capable d'être touché d'une sensation désagréable devrait l'être de se contracter aussitôt en lui-même et de faire effort pour échapper à ce qui l'obsède ; il sentirait dès lors, comme nous le sentons nous-même en notre situation présente, que la cause de cette douleur est extrinsèque à son essence, et connaîtrait par-là même l'existence de quelque chose dont il se distinguerait par ce seul fait? Que si la connaissance sensible est inséparable de l'âme sensitive, la sensibilité ne saurait être réduite à un phénomène exclusivement subjectif, l'opération du sens ne consiste pas entièrement dans une émotion purement aveugle, dans une excitation vague et confuse, et la sensation est à la fois un mouvement affectif et une représentation, c'est-à-dire une perception.

C'est par suite de ces principes que St Thomas accorde aux animaux, avec la faculté de sentir, celle de percevoir les choses matérielles. Ce point est capital et fournit matière à d'importantes réflexions; les bêtes possèdent-elles une âme sensitive ? La réponse affirmative contiendrait la solution du problème agité. Aussi les Thomistes se retranchent-ils volontiers derrière cette question, tant pour consolider leur doctrine que pour accroître les difficultés de leurs adversaires. Nous n'avons pas à débattre en ce lieu le système philosophique qui, déniant une âme sensitive à la bête, la convertit en pure machine, machine, il est vrai, très-adroitement montée, mais qui

ne diffère de la matière brute que par une organisation plus compliquée, plus délicate et plus ingénieuse; ce système est depuis longtemps jugé. Or si l'analogie, qui plaide avec tant de force en faveur de l'animal, et motive si puissamment la croyance générale, n'est pas une vaine imagination, voilà donc renversée de fond en comble la théorie des Modernes sur la connaissance sensible; car apparemment, si l'on souscrit à cette analogie, l'on ne disconviendra pas de ses conséquences immédiates, savoir : que la bête *voit* la lumière, qu'elle *entend* les sons, qu'elle *discerne* les aliments par leurs bonnes ou leurs mauvaises saveurs, qu'elle *s'assure* des odeurs en flairant, qu'elle *saisit* par le toucher les qualités tangibles. Voir ouïr, goûter, odorer et toucher ou n'offrent aucune notion, ou désignent pour la bête, comme pour l'homme, les opérations particulières à chaque sens; ces opérations ne sont pas des phénomènes purement affectifs, lesquels n'apprendraient point aux êtres sensitifs ce qu'ils ont tant d'intérêt à savoir pour entretenir et protéger leur vie; ce sont nécessairement de véritables perceptions, qui ne manquent jamais d'attirer l'animal vers l'objet senti si cet objet est convenable à son espèce, ou de l'en éloigner s'il lui est nuisible. Sans la réalité de ces perceptions, les brutes n'éprouveraient ni désirs, ni répugnances. Donc, à moins de les priver d'une âme, on est forcé de déclarer que les sensations leur apportent la représentation et comme la peinture des choses extérieures, et cette vérité ne ressort pas seulement des mouvements actuels que produit en elles la présence de l'objet, elle est encore attestée, nous l'avons dit, et par des faits d'imagination, que tout le monde a pu noter, et par leurs rêves si fréquents. Comment l'oiseau, qui vole souvent à de

très-grandes distances, retrouverait-il son nid dans la feuillée, si des sensations visuelles plus ou moins réitérées n'avaient en quelque sorte gravé dans son âme l'image des lieux environnants et du buisson ou de l'arbre. Si l'absence et l'éloignement n'effacent pas dans les animaux domestiques la connaissance de leur maître, de leur gîte ou de leurs promenades accoutumées, c'est que les représentations, que ces animaux en ont conservées, durent longtemps après que les sensations premières ont eu lieu. Supposons que la sensation ne soit pas d'elle-même une représentation ; par quel autre moyen l'image des objets s'insinuera-t-elle dans l'animal, et troublera-t-elle son sommeil? Les songes ne sont point explicables autrement que par une rénovation des perceptions antérieures, c'est-à-dire, une reproduction des modifications représentatives, que l'âme a gardées, on ne sait comment, des précédentes opérations du sens extérieur. Encore une fois, ou l'on ne doit pas craindre de rompre avec la croyance générale, en niant l'existence d'un principe spirituel dans la bête, ou, si l'on recule devant la témérité d'une pareille négation, l'on doit concéder à ce principe, d'ailleurs incapable d'intelligence, le double avantage de percevoir en même temps que d'être affecté de plaisir ou de peine.

8. Enfin, ce qui démontre jusqu'à l'évidence l'erreur que nous signalons, ce sont les conséquences funestes qui s'en déduisent rigoureusement, et le désaccord des faits que les Modernes associent. Ce n'est pas tout que d'enlever à la sensation, au mouvement affectif de l'âme, son caractère de représentation. Quand on l'en a dépouillée, pour la transformer en modification aveugle, l'explication

de la perception extérieure en est-elle plus avancée? Par quel autre procédé remplacera-t-on la voie de correspondance assignée par les scolastiques entre notre âme et le *non-moi* matériel? Sera-ce par une sensation ultérieure et pour ainsi parler subsidiaire, qui, s'ajoutant au premier mode, suppléera à son insuffisance? Mais outre que cette hypothèse serait formellement démentie par l'observation psychologique, qui n'aperçoit dans le phénomène qu'une seule sensation, elle saperait le système par son fondement, qui est l'impossibilité d'envisager la sensation comme une connaissance. Quelle puérilité d'ailleurs de restituer à la seconde modification ce qu'on a cru devoir refuser à la première? Or, encore une fois, si l'on restreint l'œuvre des sens à la formation d'un mode purement subjectif, à quelle puissance ramènera-t-on la perception sensible? On ne songe pas à charger de ce rôle la mémoire ou l'imagination, parce qu'il est incompatible avec la nature de ces facultés, qui ne s'adressent qu'à des objets absents; l'appétit, sous toutes ses formes, est radicalement impropre, de l'aveu de tous, à ce même service: reste l'entendement, seule puissance, après le sens, de connaître les choses présentes; l'entendement rétablira donc le pont de communication entre nous et le dehors. Au premier abord, rien ne paraît plus aisé ni plus raisonnable; cette doctrine séduit même par un certain air d'unité systématique, qui coordonne nos pouvoirs de connaître avec une parfaite uniformité; toutes nos perceptions dérivent de la même source, je veux dire de la même faculté, et leurs différences sont dues à la diversité de leurs objets. Malheureusement la simplicité d'un système n'en fait pas toujours la vérité; sans cela, l'école sensualiste, qui mutile si prodigieusement notre âme, excellerait sur

toutes les autres. Quand on a pris d'abord le change sur la théorie des Modernes, on est vite détrompé, pour peu que l'on analyse l'entendement, et que l'on y promène la lumière d'une sagace et consciencieuse investigation. L'entendement connaît l'universel; par conséquent sa nature doit être naturellement déterminée aux conceptions universelles; les objets singuliers (1) se dérobent à sa vue, précisément à cause de cette qualité de *singuliers;* si l'entendement les connaît, ce n'est pas tels qu'ils existent dans l'univers avec toutes leurs propriétés ou leurs accidents, ou par une perception directe. Aussi, malgré sa perfection relative, malgré son immense supériorité sur le sens, ou plutôt en vertu de cette perfection, son opération propre, ne s'effectuant par aucun organe, n'étant ni liée, ni assujettie aux mouvements corporels, ce serait à tort qu'on lui transporterait la connaissance du monde physique; les oppositions les plus manifestes creusent entre cette connaissance et la connaissance intellectuelle un abîme infranchissable; entre elles il y a le même intervalle et la même disproportion qu'entre leurs objets, c'est-à-dire entre le matériel et l'immatériel, le limité et l'illimité, le singulier et l'universel. La théorie qui dissimule ces oppositions, ou qui n'en fait aucun cas, se ruine elle-même, non pas seulement par une conjecture mensongère, mais par une contradiction intime et vivante, qui, résidant au cœur même de la doctrine, nécessite pour être rectifiée l'abandon du système tout entier. Il est donc impossible que l'action de l'intelligence se superpose à la modification affective pour achever le phénomène sensible par la perception qui le distingue.

(1) Singuliers et matériels.

Ce n'est pas tout; cette adjonction d'un fait d'intelligence à la sensation livrerait l'homme au plus vaste idéalisme. En effet, si l'entendement contribue à ce mouvement de l'âme, ce ne peut être qu'en apportant son produit naturel et nécessaire, l'idée, la notion immatérielle, indéfinie, générale. Or, quoique les éléments dont se compose la conception immatérielle, aient quelque fondement dans l'ordre des existences, il est constant qu'ils ne subsistent point par eux-mêmes, et qu'en l'état où l'esprit les rassemble, les combine ou les simplifie, c'est-à-dire en l'état d'abstraction, ils ne jouissent d'aucune vie, d'aucune réalité, d'aucune vérité en dehors de l'esprit; ce sont des êtres conceptuels qui doivent ce qu'ils sont au seul entendement, des *formes purement subjectives,* qui ne représentent exactement aucune partie du monde physique, qui ne répondent à aucune individualité matérielle, qui n'expriment aucun objet sensible dans son intégrité. L'âme, éveillée par la sensation, aura beau mêler à la modification affective ces formes idéales, qui, telles quelles, sont destituées d'objectivité; comment connaîtra-t-elle l'extérieur ou le *non-moi* sensible? L'application d'un mode subjectif à un phénomène aussi subjectif ne peut faire sortir de lui-même le sujet en qui les deux résident; l'unique perception que les Modernes reconnaissent dans le fait en question (1), ne correspondant à aucune réalité matérielle et concrète, il s'ensuit évidemment que l'entendement, d'où germe cette perception, se voit lui-même et ses propres idées, et nullement l'univers, livre fermé où son regard ne pénètre point. Dire que, dans cette situation, nos

(1) Celle de l'entendement.

croyances chancellent, que nos convictions s'ébranlent et s'affaiblissent, que les sciences qui s'occupent de la matière perdent leur certitude, c'est encore nous traiter avec trop de ménagement; nous n'avons pas pour nous consoler le misérable partage d'une probabilité quelconque; vivant toujours au milieu des créations de notre esprit, qui ne soupçonne pas l'existence du monde, nous sommes dénués des apparences elles-mêmes, qui nourriraient, à défaut de science, un reste d'opinion; les lois de notre être nous interdisant le plus léger rapport avec les objets physiques, tout ce qui vient d'eux et jusqu'à leur ombre, leur simulacre, nous fuit; nous ne les entrevoyons même pas confusément et comme au travers de lueurs douteuses; l'intelligence connaît l'intelligence et ses conceptions, elle ne sait rien en dehors des substances spirituelles.

9. On voit par cet exposé que nous n'avons pas calomnié la psychologie moderne, en l'accusant de tomber dans l'idéalisme le plus absolu, pendant qu'elle voulait convaincre de la même faute la doctrine de S[t] Thomas. Cet envahissement d'une illusion aussi pernicieuse, à peu près général, surtout de nos jours, n'a pas été cependant sans quelques grandes exceptions bonnes à enregistrer. Bossuet, par exemple, est resté fidèle sur ce point, comme sur tant d'autres, à la cause de la vieille philosophie; il parle de la sensation comme les Thomistes les plus décidés, et ses considérations sur la nature ou les conditions de ce phénomène n'auraient été nullement désavouées par le Docteur Angélique; il tient la sensation pour une connaissance aussi véritable, aussi certaine que la connaissance intellectuelle, et la

définit conséquemment « la première perception qui se fait en notre âme, à la présence des corps que nous appelons objets, et en suite de l'impression qu'ils font sur les organes de nos sens (1). » Pour atténuer l'effet de cette déclaration, les critiques ont imaginé de lui ôter son à-propos, en feignant de déplorer qu'un esprit aussi judicieux n'ait point connu la difficulté qui divise en cet endroit les écoles philosophiques, et qu'il n'ait pas abordé la question en homme qui se surveille et qui mesure chacun de ses mots : triste subterfuge lorsqu'on rémémore les quelques pages qui encadrent cette définition, proposée au milieu de l'étude la plus sévère, la plus approfondie, la plus irréprochable de la modification sensible !

La critique de Bossuet n'omet aucun détail de cet intéressant phénomène ; depuis l'impression corporelle qui le prépare, elle a tout parcouru, tout analysé. Le profond penseur a peut-être pressenti la controverse qui s'engagera plus tard, et, quoique contemporain de Descartes et de Malebranche, a-t-il voulu donner d'avance l'appui de son nom aux défenseurs de l'enseignement Thomiste.

L'on citerait encore parmi les partisans de la même opinion et Condillac et Kant, s'il était permis d'associer le système du premier au spiritualisme de S[t] Thomas et de Bossuet, et si la doctrine du second pouvait passer avec vraisemblance pour une tradition recueillie du Docteur Angélique.

Faut-il compter Aristote au nombre des partisans de la modification exclusivement affective? Ses ouvrages le dé-

(1) *Connaissance de Dieu*, etc., chap. I, § 1.

fendent manifestement; car, outre que ces dénominations d'*obscur* et de *vague*, ou d'autres équivalentes, n'y sont nulle part employées pour qualifier cette modification, Aristote se sert de la même expression pour signifier et la perception sensible et l'impression de plaisir ou de peine (1). Les Modernes pourtant le revendiquent sous ce singulier prétexte, qu'il n'a jamais confondu le caractère affectif avec le caractère représentatif du phénomène (2), comme si S[t] Thomas et Bossuet s'étaient rendus coupables de cette confusion, et qu'une telle confusion fût absolument nécessaire pour conquérir à la sensation son titre de connaissance; de plus, ils rejettent sur l'insuffisance de la langue l'usage forcé du même terme, dans deux sens différents; supposition permise, si l'on veut, mais absolument gratuite, qu'infirme sans autre preuve la conjecture opposée.

De ces diverses observations nous concluons que la distinction de ce qu'on nomme le fait intellectuel et le fait de sensibilité dans le mouvement intérieur, appelé *sensation*, n'a pas encore obtenu, tant s'en faut, la certitude d'une irrécusable vérité; qu'il n'y a donc pas lieu de s'étonner qu'après Aristote, S[t] Thomas, Bossuet et Kant, on la suspecte et l'on s'en défie, ou même qu'on la réprouve par amour de la vérité et par terreur de l'idéalisme, où précipitent ses conclusions.

(1) *Théorie de l'entendement humain dans l'antiquité*, par M. Chauvet, p. 320 et seqq.

(2) Wadington-Kastus. *De la Philosophie d'Aristote*, II[e] partie, chap. 4, p. 339.

CHAPITRE XXII.

THÉORIE DE LA CONNAISSANCE INTELLECTUELLE.

§ Ier

DU MODE SUIVANT LEQUEL S'EFFECTUE LA PERCEPTION INTELLECTUELLE.

1. De l'espèce intelligible. — 2. De son origine.

La théorie de la connaissance intellectuelle fait naturellement suite à la théorie de la connaissance sensible : l'étude en importe d'autant plus dans une exposition de la psychologie Thomiste que l'abondance et la clarté des matières recueillies sur ce point, dans les écrits du saint docteur, en éclairant d'un jour nouveau plusieurs des questions controversées dans l'autre théorie, complètent les renseignements que nous avons déjà donnés sur le premier degré de la connaissance.

Cette heureuse coïncidence de sujets analogues détermine par conséquent l'ordre de nos recherches. Aussi nous occuperons-nous tout d'abord du mode suivant lequel s'effectue la perception de l'intelligence. Nous devons prouver, contre des interprètes trop bienveillants de St Thomas, que ce grand docteur a commis, à l'endroit de la connaissance intellectuelle, la même faute qu'à l'endroit de la connaissance sensible, et que, de même qu'il admet un intermédiaire entre le sens et le monde physique, de même il admet un intermédiaire entre l'intelligence et l'objet de ses opérations.

1. Et d'abord, c'est S[t] Thomas lui-même qui confère ce titre d'*intermédiaire* à l'être représentatif, quand il déclare que l'intelligence n'entend qu'au moyen de l'espèce intelligible : « *Eis speciebus mediantibus intelligit intellectus* (1). » Ce terme de *mediantibus*, pour avoir un sens quelconque, suppose nécessairement trois choses ; car il n'y a de milieu qu'autant qu'il existe deux extrêmes. Dans le texte de S[t] Thomas, quels sont les deux extrêmes? De l'aveu de tous, l'intelligence sera l'un d'entre eux; l'autre c'est pour nous l'intellection, ou la connaissance intellectuelle, et pour les interprètes dont nous parlions tout à l'heure, ce doit être l'objet de la connaissance, l'objet de l'idée, c'est-à-dire l'universel, qu'il existe réellement ou non en dehors de l'âme (2). Cette dernière opinion s'accorde mal avec le texte, où nous trouvons marqués les deux termes extrêmes et le moyen; le moyen, encore une fois, l'intermédiaire, c'est l'*espèce ; intellectus possibilis* et *intelligit* sont les deux termes extrêmes. Mais ou les paroles n'enferment aucune signification ou le verbe actif *intelligere* signifie *produire une conception, engendrer un acte d'intelligence, donner naissance à une idée*, de sorte que la traduction précise de ce passage serait celle-ci : *par l'intermédiaire de l'espèce intelligible, l'entendement a quelque pensée*. L'espèce étant l'intermédiaire entre l'entendement et la pensée (3), l'être représentatif et la perception intellectuelle constitueront deux entités distinctes.

(1) S. *I*, q. LXXXII, art. 1.

(2) Suivant cette dernière opinion, la conception intellectuelle se confondrait avec l'*espèce,* puisqu'elle serait l'unique intermédiaire entre l'entendement et l'objet de l'entendement.

(3) C'est-à-dire que l'entendement forme ses conceptions par le moyen de l'espèce.

Mais abandonnons cette citation pour n'avoir pas l'air de chicaner sur des mots; adressons-nous à d'autres propositions, où la vérité du commentaire apparaisse d'elle-même aux yeux du lecteur. C'est une croyance commune à tous les scolastiques que la forme, dans un être, est le principe de l'action, et qu'elle se distingue de l'action comme la cause de l'effet. Ainsi, l'âme de l'homme est le principe des mouvements vitaux, sensibles, intellectuels, seuls phénomènes qui nous garantissent sa présence dans les composés ainsi modifiés. Or, dans St Thomas, nous signalerons vingt passages où l'espèce intelligible remplit le rôle d'une forme à l'égard de l'action intellectuelle, et d'une forme avec tous ses caractères d'information, d'actualisation, même d'énergie productrice, grâce au concours qu'elle prête à son sujet spirituel. Ainsi, dans l'un de ses opuscules, St Thomas, examinant ce qui résulte de l'union de l'intellect et de l'espèce, au point de vue de leur effet, écrit cette phrase remarquable : « *In principio actionis, intellectus et species non sunt duo; sed unum est ipse intellectus et species illustrata* (1). » Dans la génération de l'acte, l'intellect et l'espèce ne sont pas deux, mais un même principe; et cette affirmation est renouvelée quelques lignes plus loin : « *Unum enim constituitur ex intellectu et specie, quæ est principium actionis* (2). » Cependant, afin de formuler la loi de l'influence et des rapports de l'espèce et de l'entendement, St Thomas ajoute que l'espèce est la première source de l'action; sans doute, parce qu'elle provoque l'entendement à la perception de l'objet : « *Species hæc est prima qua agitur* (3). » Ailleurs, il parle de la même espèce, comme

(1) *De nat. verb. intellect.* — (2) Ibid. — (3) Ibid.

d'une forme déterminante ; mais, nulle part, il n'assimile la détermination propre de la forme à ce que cette détermination amène dans le sujet même, lorsque se rencontrent des circonstances favorables au développement de la vertu intime, que le sujet récèle.

Il dit autre part, que nous entendons les choses par des espèces multiples, *sub speciebus multis*, tandis que Dieu les entend par une seule espèce, qui est son essence, *sub specie una, quæ est essentia sua* (1). Or il enseigne, dans le *Traité de Dieu*, que, s'il y a identité entre l'essence divine et l'opération de l'intelligence, c'est à cause de l'infinie perfection de la nature divine (2) ; d'où suit inévitablement cette conclusion que, l'intelligence de l'homme ne possédant pas la perfection de l'intelligence divine, l'espèce et l'opération intellectuelle sont en nous distinctes l'une de l'autre.

Cette distinction ressort mieux encore de la manière, dont S[t] Thomas décrit l'acte de l'entendement. On sait qu'il compte deux sortes d'actions, l'action *immanente* et l'action *transitoire*. La forme, d'où découle l'action immanente dans un être, est la ressemblance de l'objet. Ainsi, la ressemblance de l'objet lumineux est la forme suivant laquelle s'opère la vision, et la ressemblance de l'objet saisi par l'entendement ou l'espèce intelligible est la forme suivant laquelle s'opère l'intellection. Nous citerons la phrase latine, parce qu'elle exprime plus nettement les relations de la forme avec son produit naturel. « *Forma, secundum quam provenit actio manens in agente, est similitudo objecti ; unde similitudo rei visibilis est*

(1) S. *I*, q. LXXXV, art. 4.
(2) S. *I*, q. XIV, art. 4.

secundum quam visus videt, et similitudo rei intellectæ, quæ est species intelligibilis, est forma secundum quam intellectus intelligit (1). » C'est en termes un peu différents ce que nous lisons dans un opuscule : « Dans l'acte d'entendre, la ressemblance de l'objet a l'efficacité d'un principe d'action, de même que la chaleur est le principe de l'action d'échauffer : *Hæc similitudo se habet in intelligendo, sicut intelligendi principium, ut calor est principium calefactionis* (2); » et pour montrer jusqu'à l'évidence, qu'il s'agit bien de l'effet causé par la forme et non de l'identité des deux, S[t] Thomas répète plus loin, que l'opération intellectuelle suit l'espèce intelligible, comme l'être suit la forme. Bien que, dans un composé substantiel d'âme et de corps, l'âme soit la source de la vie, le foyer, dont la vie s'échappe pour organiser, entretenir et perfectionner la matière, dirons-nous que cette organisation et les autres manifestations se confondent avec l'âme, sans attribuer au principe formel les qualités du corps? Et quand il serait permis au langage métaphorique d'employer ces façons de parler, et de prendre l'âme pour la vie du corps, au sens propre, S[t] Thomas s'opposerait à ce qu'on transportât ce langage aux phénomènes de l'intelligence, à ce qu'on identifiât l'espèce représentative et l'intellection ; car il reconnaît à la première une priorité sur la seconde, non-seulement de raison, mais de nature et de temps : l'espèce, dit-il, précède la conception de l'intelligence et *naturellement* et *chronologiquement*. « *Species naturaliter præcedit intelligentiam et natura et tempore* (3). »

(1) *S. I*, q. LXXXV, art. 2.
(2) *De Intellect. et intelligib.*
(3) Ibid.

Au point où nous sommes parvenu, deux choses nous semblent acquises : la première, c'est que, dans la théorie Thomiste, l'être intentionnel, autrement dit forme intelligible, espèce représentative, est le principe du phénomène intellectuel ; la seconde, qu'en sa qualité de principe, il le précède même dans l'ordre chronologique. Nous pourrions nous arrêter là ; nous pourrions, sans blesser la logique, tirer les conclusions de ces faits, et séparer, avec l'approbation de S[t] Thomas, l'acte de l'intelligence, la pensée, de la forme qui la précède et du principe dont cette pensée émane. Mais il nous est plus agréable, il importe plus à la discussion que le Docteur Angélique prononce lui-même cette séparation ; on aimera mieux recevoir de sa bouche la consécration dernière et décisive de la doctrine de l'intermédiaire que l'accepter de notre part à titre de conséquence nécessaire des principes que le saint docteur a posés. Ce nous sera d'ailleurs une occasion de mettre à profit quelques textes, dont la valeur, s'unissant à celle des textes précités, persuadera. croyons-nous, les esprits les plus opinâtres, et fera, dans l'histoire des opinions philosophiques de notre docteur, ce que Leibnitz appelait *un établissement.*

S[t] Thomas a été conduit plus d'une fois, par l'analyse de notre principale faculté de connaître, à rechercher les différentes conditions du phénomène intellectuel, et, suivant les besoins de son sujet, il les a énumérées en tout ou en partie.

Parfois il s'est contenté d'en rappeler quelques-unes, comme la *lumière de l'entendement,* c'est-à-dire la force ou puissance de connaître, que Dieu nous a communiquée comme une participation de sa divine lumière, et les *espèces intelligibles* qui nous viennent des objets. Ce si-

lence sur les autres parties ne saurait être interprété contre nous ; car il faut tenir compte des circonstances et du but que l'auteur se propose, et, si l'on voulait absolument se servir contre notre thèse d'une semblable preuve, en poussant l'argument jusqu'au bout, on prouverait trop ; par conséquent on ne prouverait rien.

D'autres fois, le Docteur Angélique a constaté, avec la présence de l'espèce intelligible dans l'entendement, la présence de la conception ou de l'idée qu'enfante cette information, cette actualisation de l'intelligence par l'être représentatif. Dans l'intellect, dit-il, on aperçoit en premier lieu l'*état passif*, la *passion* de l'intellect possible, en tant que l'intellect est informé par l'espèce intelligible ; à la suite de cette information, on aperçoit en second lieu la naissance de la définition ou de la division et de la composition que la parole traduit au dehors. « *In intellectu primo quidem consideratur passio intellectus possibilis, secundum quod informatur specie intelligibili ; quo informatus format secundo vel diffinitionem, vel divisionem, vel compositionem, quæ per vocem significantur* (1). » Afin de prévenir toute ambiguïté sur ce terme de *définition*, il a soin de l'expliquer, en montrant qu'il le rapporte, non pas au jugement, où se fait l'assemblage d'idées déjà formées, mais à la première conception intellectuelle, à la simple appréhension, à l'idée même, cette idée dont Bossuet disait *qu'elle représente à l'entendement la vérité de la chose entendue* (2). Car, dit-il, la *raison*, que signifie le mot, en d'autres termes, le concept pur et simple, est la définition, et la proposition énonce

(1) *S. I,* q. LXXXV, art. 2, ad. 3.
(2) *Logique*, liv. I, chap. 3.

la composition ou la division faite par l'intellect : « *Unde ratio, quam significat nomen, est diffinitio, et enuntiatio significat compositionem et divisionem intellectus* (1). » Ainsi, termine-t-il, les mots signifient non les espèces intelligibles, mais les conceptions que l'entendement se forme pour porter ultérieurement des jugements sur les choses extérieures : « *Non ergo voces significant ipsas species intelligibiles, sed ea quæ intellectus sibi format ad judicandum de rebus exterioribus.* » Est-ce assez clair? Osera-t-on encore prétendre que S[t] Thomas confond les formes intelligibles avec les idées? Détruira-t-on jamais l'effet de ces paroles? « *Non ergo voces significant ipsas species intelligibiles, sed ea quæ intellectus sibi format ad judicandum de rebus exterioribus.* » La philosophie nous apprend que les mots remplacent les idées, qu'ils sont supposés pour les idées, qu'ils répondent directement aux idées, aux perceptions de l'entendement; l'idée, dit Bossuet (2), est considérée comme l'âme, et le terme comme le corps. Le terme est inventé pour signifier l'idée : S[t] Thomas l'affirme (3), et cependant il ne veut pas que le terme signifie l'espèce intelligible. Donc l'espèce intelligible n'est pas l'idée; donc elle n'est pas la perception intellectuelle; donc elle est véritablement un moyen, un intermédiaire, qui concourt à la formation de l'idée sans perdre son caractère essentiel, sans devenir l'idée elle-même.

Cette déclaration revient plusieurs fois dans les ouvrages de S[t] Thomas; on la retrouve presque sans aucun

(1) Loc. cit.

(2) *Log.*, liv. I, chap. 3.

(3) Opusc. *De differ. div. verb. et hum.*

changement d'expression dans l'opuscule *De Intellectu et intelligibili.*

Elle est trop précieuse pour que nous résistions à la tentation de la reproduire. « La parole extérieure ne signifie ni l'entendement, ni la forme intelligible de l'entendement, ni le fait d'entendre ; elle signifie directement le concept intellectuel, et indirectement la chose que signifie immédiatement le concept. » « *Non enim vox exterior significat ipsum intellectum aut formam ipsius intelligibilem, aut ipsum intelligere, sed conceptum intellectus, quo mediante significat rem* (1). »

On croit entendre Bossuet : « L'idée représente immédiatement les objets ; les termes ne signifient que médiatement, en tant qu'ils rappellent les idées (2). » On lit à la même page de l'opuscule, quelques lignes plus haut, que la conception diffère de l'espèce intelligible, parce que l'espèce intelligible, qui informe l'entendement, doit être envisagée comme le principe de l'opération intellectuelle, attendu que l'action d'un agent quelconque ne provient que de ce que cet agent est actualisé par une forme, laquelle est nécessairement le principe de l'action : « *Differt conceptio a specie intelligibili ; nam species intelligibilis, qua fit intellectus in actu, consideratur ut principium actionis intellectus, quum omne agens agat secundum quod est in actu per aliquam formam, quam oportet esse actionis principium.* »

Ce passage résume nos diverses observations : il paraîtra superflu peut-être, après tant d'autres du même genre, en ce qu'il ne présente aucun aperçu nouveau ; nous

(1) *De Intell. et intellig.*
(2) *Log.*, liv. I, chap. 3.

l'avons cependant transcrit pour entendre S[t] Thomas protester formellement contre l'assimilation de l'être intentionnel, qui détermine et actualise l'entendement, à la perception proprement dite, qui succède à cette détermination. Non; pour S[t] Thomas et les Thomistes, la forme n'est point l'idée ; le caractère de la forme, c'est de rendre l'entendement apte à la perception ; l'idée consiste dans cette perception même ; l'être formel préside au concept ; il n'est pas le concept. Le Docteur Angélique, qui disserte curieusement en beaucoup d'endroits sur les affinités de l'espèce et de la conception, aurait entrepris un travail sans raison, une œuvre absurde et contradictoire, s'il eût professé cette croyance, que l'espèce et l'idée formaient la même entité, revêtue de noms différents. Ainsi, par exemple, dans l'opuscule de la *Nature du verbe intellectuel,* après avoir étudié longuement les relations du verbe intérieur et de la forme intelligible avec l'objet de l'opération intellectuelle, il avoue que le verbe, terme final de l'action immanente, dérivée de l'espèce, approche plus de la représentation de l'objet que la simple forme de ce dernier : « *Unde verbum, quod est ultimum, quod potest fieri intra, magis accedit ad ipsam rem repræsentandam, quam nuda species rei* (1). » Comparerait-il, au point de vue de la représentation objective, la forme et la pensée s'il n'avait dans deux entités distinctes deux termes de comparaison ? Si la forme était le verbe, de quelque façon qu'on les tournât tous deux et qu'on les envisageât, en concédant la possibilité d'un parallèle, on ne surprendrait aucune variété d'expression dans l'un ni dans l'autre au regard de leur objet. On

(1) *De nat. verb. intellect.*

conçoit, au contraire, que, dans le système Thomiste, la forme, étant un moyen pour l'intelligence de s'incorporer et de s'assimiler par la perception ce qui fait son objet propre, le produit de ce travail ou le résultat final de l'action intellectuelle, qui serait incomplète et fausse, à moins d'aboutir à la parfaite représentation de l'objet entendu, réalise mieux la notion de *similitude* et d'*expression* inséparable du verbe intérieur ou de la conception intellectuelle, que l'être intentionnel, par où commence l'assimilation, et que sa nature de moyen terme ou d'intermédiaire constitue dans un état d'infériorité par rapport au terme dernier de l'opération de l'entendement. Nous disons indifféremment le verbe intérieur ou la conception intellectuelle, parce que S[t] Thomas emploie indistinctement les deux selon une entière synonymie. Le verbe intérieur, c'est le verbe de l'intelligence, le verbe mental, *verbum cordis sive intellectuale*, qui s'enveloppe dans le verbe d'imagination ou le verbe imaginé, *verbum imaginationis vel imaginabile*, pour s'échapper au dehors et frapper enfin l'oreille par un son de voix, parole ou verbe parlé, *verbum oris sive vocale* (1).

De ce qui a été dit jusqu'à présent il suit que, d'après S[t] Thomas, l'analyse de l'entendement découvre quatre rapports distincts de cette puissance : premièrement, avec son objet; deuxièmement, avec l'espèce intelligible; troisièmement, avec l'action même d'entendre; quatrièmement, avec le concept intellectuel, c'est-à-dire qu'il y a quatre faits irréductibles dans le phénomène de l'intelligence, non compris l'entendement lui-même, savoir : l'objet, la forme intelligible, l'intellection et le

(1) *De Intellect. et intellig.*

verbe intellectuel. C'est une observation acceptée sans difficulté par l'école Thomiste : « *Notando quod intellectus intelligendo ad quatuor potest habere ordinem, scilicet ad rem, quæ intelligitur, secundo ad speciem intelligibilem, qua fit intellectus in actu, tertio ad suum intelligere, quarto ad conceptionem intellectus* (1). »

Si l'on jugeait ces détails insuffisants pour légitimer la conclusion qu'aux yeux de St Thomas et des Thomistes l'espèce représentative se distingue de la perception intellectuelle, nous n'aurions pas de peine à les corroborer par de nouvelles citations ; mais le lecteur se fatiguerait d'une insistance inutile. Nous renonçons donc à d'autres emprunts, pour passer à la critique des textes allégués par les défenseurs du sentiment contraire.

Ces textes sont en très-petit nombre. M. Rousselot, qui se plaint avec vivacité de la précipitation des jugements du docteur Reid et de son école, et qui accuse le philosophe Écossais d'avoir lu sans attention les docteurs scolastiques (2), n'apporte en confirmation de sa thèse que des citations insignifiantes, dont deux à peine se relient, d'assez loin encore, à la question, et fonde ses raisonnements sur des analogies de doctrine qu'il nous semble avoir mal entendues, et plus mal expliquées ; nous allons en fournir la preuve.

Le premier texte est tiré de l'article 6, LXXXIVe question de la *Somme Théologique,* que M. Rousselot a transcrit en entier. En voici l'intitulé : *Utrum intellectiva cognitio accipiatur a rebus sensibilibus*. Nous ferons observer d'abord que, si le corps de l'article est en harmonie avec

(1) Loc. cit.

(2) *Études sur la Philosophie dans le moyen-âge*, IIe partie, chap. 15.

l'exposé du titre, on apprendra peut-être de S[t] Thomas d'où l'entendement tire ses espèces intelligibles ; mais rien dans cet énoncé ne fait augurer que l'on y soit instruit du mode suivant lequel a lieu l'intellection. C'est en effet ce qui paraît par la lecture de tout le passage :

« Dicendum quod circa istam quæstionem triplex fuit philosophorum opinio. Democritus autem posuit quod nulla est alia causa cujuslibet nostræ cognitionis, nisi quum ab his corporibus quæ cogitamus, veniunt atque intrant imagines in animas nostras... Et Aristoteles etiam dicit....., quod Democritus posuit cognitionem fieri per idola et defluxiones. Et hujus positionis ratio fuit, quia tam ipse Democritus quam alii antiqui naturales non ponebant intellectum differre a sensu, et ideo, quia sensus immutatur a sensibili, arbitrabantur omnem nostram cognitionem fieri per solam immutationem a sensibilibus ; quam quidem immutationem Democritus asserebat fieri per imaginum defluxiones. Plato vero e contrario posuit intellectum differre a sensu, et intellectum quidem esse virtutem immaterialem organo corporeo non utentem in suo actu. Et quia incorporeum non potest immutari a corporeo, posuit quod cognitio intellectualis non fit per immutationem intellectus a sensibilibus, sed per participationem formarum intelligibilium separatarum. Unde nec ipse sensus, cum sit quædam vis spiritualis, immutatur a sensibilibus, sed organa sensuum a sensibilibus immutantur ; ex qua immutatione anima quodammodo excitatur, ut in se species sensibilium formet. Et hanc opinionem tangere videtur Augustinus...., ubi dicit quod « corpus non sentit, sed anima per corpus, quo velut nuntio utitur ad formandum in se ipsa quod extrinsecus nuntiatur. » Sic igitur, secundum Platonis opinionem, neque intellec-

tualis cognitio a sensibili procedit, nec etiam sensibilis totaliter a sensibilibus rebus; sed sensibilia excitant animam sensibilem ad sentiendum, et similiter sensus excitant animam intellectivam ad intelligendum. »

Jusqu'à présent nos prévisions s'accomplissent; il s'agit, dans ce qui précède, de la matière première de nos conceptions intellectuelles, des objets auxquels ces conceptions se rapportent : quant à la manière dont elles naissent en nous, quant à leur principe formel, S[t] Thomas n'est point pressé de s'expliquer à cet égard. Allons plus avant; car nous n'avons encore sous les yeux que le préambule :

« Aristoteles autem media via processit. Posuit enim cum Platone intellectum differe a sensu. Sed sensum posuit propriam operationem non habere sine communicatione corporis, ita quod sentire non sit actus animæ tantum, sed conjuncti. Et similiter posuit de omnibus operationibus sensitivæ partis. Quia igitur non est inconveniens quod sensibilia, quæ sunt extra animam, causent aliquid in conjunctum, in hoc Aristoteles cum Democrito concordavit, quod operationes sensitivæ partis causentur per impressionem sensibilium in sensum, non per modum defluxionis, ut Democritus posuit, sed per quamdam operationem. Nam et Democritus omnem actionem fieri posuit per influxionem atomorum; intellectum vero posuit Aristoteles habere operationem absque communicatione corporis. Nihil autem corporeum imprimere potest in rem incorpoream. »

Dans ces dernières lignes la question s'élargit; on y parle de la différence des deux genres de connaissances, et même de la façon dont nous percevons par les sens et par l'entendement. Cependant l'on ne pourrait affirmer

que la question de l'espèce intelligible, comme moyen, soit directement abordée. Le Docteur Angélique repousse l'intermédiaire de Démocrite, cela est incontestable; mais pour le rejeter il lui suffit de déclarer que la perception externe se fait, non par émanation atomistique, comme le voulait Démocrite, mais par une certaine opération, c'est-à-dire l'opération du sensible sur l'organe. A cela se borne jusqu'ici la controverse entreprise. Notre auteur va démontrer que cette opération, cette impression de l'organe par le sensible est impuissante à procurer par elle seule la connaissance intellectuelle.

« Et ideo ad causandam intellectualem operationem secundum Aristotelem non sufficit sola impressio sensibilium corporum, sed requiritur aliquid nobilius; quia agens est honorabilius patiente, ut ipse dicit.., non tamen ita quod intellectualis operatio causetur in nobis ex sola impressione aliquarum rerum superiorum, ut Plato posuit: sed illud superius et nobilius agens, quod vocat intellectum agentem, ... facit phantasmata a sensibus accepta intelligibilia in actu per modum abstractionis cujusdam. »

Que nous apprennent ces paroles? Que la modification sensible ne cause pas seule l'intellection, et que l'activité de l'entendement doit se superposer à cette modification pour engendrer la pensée : le *fantôme* des sens, après un travail de l'entendement, devient intelligible en acte par un procédé d'abstraction. Mais pour que la doctrine de l'intermédiaire ne puisse concorder avec ces paroles, St Thomas devrait soutenir que cette abstraction, qui travaille sur les données sensibles, aboutit immédiatement à la production de la conception intellectuelle, et que son résultat direct est une perception de l'intellect possible; il ne l'a pas fait et ne pouvait le faire

sans sortir de la question qu'il s'était proposée, à savoir : si, pour rendre raison de la pensée, la logique réclame une puissance active ou s'accommode de quelque modification analogue à la modification des sens. C'est pourquoi le saint docteur, négligeant les autres questions, qui seront débattues postérieurement à cette question primitive, conclut conformément au titre de l'article.

« Secundum hoc ergo, ex parte phantasmatum, intellectualis operatio a sensu causatur. Sed quia phantasmata non sufficiunt immutare intellectum possibilem, sed oportet quod fiant intelligibilia in actu per intellectum agentem, non potest dici quod sensibilis cognitio sit totalis et perfecta causa intellectualis cognitionis, sed magis quodammodo est materia causæ (1). »

Il est donc évident que M. Rousselot s'est mépris sur le sens et la portée de cet article, et que les conclusions triomphantes qu'il s'efforce d'en dégager sont au moins prématurées. Nous sommes d'accord, avec lui, que, dans ce passage, la théorie de l'intermédiaire matériel est répudiée par S[t] Thomas comme préjudiciable à la spiritualité de l'âme ; mais nous maintenons que les efforts du saint docteur vont à d'autres buts qu'à l'examen des intermédiaires ou du mode suivant lequel s'effectue la perception. S[t] Thomas discourt, non sur les moyens, les formes et les principes formels de la connaissance, mais sur les sources dont elle dérive, sur les matériaux dont elle se forme. S'il rappelle, pour le proscrire, l'intermédiaire de Démocrite, c'est que le système de ce philosophe, non-seulement dénature les véritables rapports de nos facultés de connaître et de leurs objets, mais change tota-

(1) *S. I*, q. LXXXIV, art. 6.

lement l'objet de la connaissance. Pourquoi le système Platonicien est-il mis en cause, sinon parce qu'il assigne une origine fausse à la perception intellectuelle? La preuve en est dans cette phrase remarquable, que M. Rousselot souligne à dessein : « *Non tamen ita quod intellectualis operatio causetur in nobis ex sola impressione aliquarum rerum superiorum.* » Platon est refuté parce qu'il a dit que la perception intellectuelle était causée par la simple impression de quelque substance supérieure; Démocrite, parce qu'il s'imagine que les objets physiques pénètrent dans l'esprit, sous forme d'émanation atomistique, à travers les organes. C'est l'intellect agent, dit St Thomas, qui est le principe efficient de nos idées; mais il ne tire pas ses matériaux de son propre fonds; il les reçoit du monde sensible, et les transforme par l'abstraction, afin de leur communiquer l'intelligibilité. Quant aux relations immédiates du pouvoir d'entendre ou de l'intellect possible et de son objet, encore une fois, il n'en est pas question, et l'on ne persuadera jamais qu'une interprétation exacte de cet acticle justifie les affirmations de M. Rousselot.

Le second texte invoqué par M. Rousselot appartient au *Traité de Dieu*. St Thomas reconnaît, dans l'intelligence divine, l'existence de certaines idées ou formes qu'il nomme, après St Augustin et Platon, les *raisons immuables des choses*. Que sont ces idées? Les conceptions de l'objet à produire, dit fort bien M. Rousselot. Ces exemplaires sont en Dieu, parce que Dieu crée tout avec l'intelligence de ce qu'il fait; de là vient que les productions de l'homme, quand il agit avec intention, sont aussi faites à l'imitation des idées qui sont en lui. Ces idées sont multiples, mais « cette pluralité ne répugne

pas à la simplicité divine : « *Hoc autem quomodo divinæ simplicati non repugnet, facile est videre si quis consideret ideam operati esse in mente operantis, sicut quod intelligitur, non autem sicut species, qua intelligitur, quæ est forma faciens intellectum in actu* (1). » Si donc la présence des idées ne détruit pas la simplicité, c'est qu'elles ne sont que des modes et non pas des êtres (2).

J'en demande pardon à M. Rousselot, mais son langage donne presque le droit de lui renvoyer le reproche de légèreté qu'il adressait à l'école Écossaise. Eh quoi ! c'est parce que les idées sont des modes et non des êtres, qu'elles ne détruisent pas la simplicité de Dieu ! D'où vient donc que St Thomas apporte un si grand soin à prouver que Dieu ne serait plus simple, qu'il ne serait plus infiniment parfait, s'il était le sujet d'un mode ou d'un accident ? L'existence d'un mode altèrerait aussi bien la simplicité de l'essence divine que pourrait le faire l'existence de plusieurs êtres. Si l'on en veut connaître les raisons, que l'on consulte la troisième question du *Traité de Dieu*. Aussi, dans la réponse à la troisième objection de l'article cité par M. Rousselot, on lit, à la dernière ligne, que *l'idée en Dieu est absolument identique à l'essence, bien loin d'être un mode de sa nature,* et c'est en vue de prévenir l'erreur commise par son critique, que St Thomas professe à la question quatorzième l'identité absolue de l'intelligence divine, de son objet, de sa forme et de son acte. Mais, pour en revenir à notre texte, n'y voit-on pas la condamnation de M. Rousselot prononcée par M. Rousselot lui-même ? *L'idée de l'ouvrage est dans l'es-*

(1) *S. I,* q. XV, art. 2.
(2) *Études sur la Philosophie,* etc., chap. 15.

prit de l'ouvrier comme conception de l'objet, et non comme espèce intelligible, laquelle espèce réduit en acte l'entendement; donc l'espèce n'est pas le concept; donc cette forme, qui réduit en acte l'entendement, se distingue de la perception, puisque la perception résulte de cette information. Au lieu de ces conséquences si naturelles, M. Rousselot déduit du texte de S[t] Thomas, que l'idée, *ideam operati, quæ est in mente operantis, sicut id quod intelligitur,* est en même temps l'espèce intelligible (1), et que, comme en Dieu l'essence et l'idée sont la même chose, la forme intelligible n'est point une réalité distincte de l'intellection. Jamais contre-sens fut-il plus visible? Jamais traduction plus maladroite?

2. Ces inadvertances naissent d'ordinaire de quelques préoccupations. Quels sont, d'après M. Rousselot, les véritables auteurs et partisans de l'hypothèse des intermédiaires? Les réalistes et surtout les réalistes exagérés, Henri de Gand et la plupart des scotistes. C'est au réalisme qu'il faut rendre cette hypothèse; c'est une de ses conséquences, c'est sa propriété. De bonne foi, nous ne pouvons l'admettre; la doctrine réaliste se comprend très-bien sans cette malheureuse invention. Disons mieux, les deux problèmes sont indépendants l'un de l'autre, et l'école Écossaise, n'en déplaise à M. Rousselot, a pu attaquer la théorie des intermédiaires, sans examiner le principe métaphysique dont on veut que cette théorie soit une conséquence nécessaire. Où tend le réalisme? A n'affirmer que des essences universelles réellement existantes. Et l'intermédiaire? A rendre compte du mode mystérieux

(1) S[t] Thomas dit, au contraire, formellement : *Non autem sicut species*, etc.

d'après lequel notre esprit conçoit ces essences, qui sont ses objets ; supposé que l'universel ne constitue pas dans les choses la seule réalité substantielle, on pourrait différer, sauf des raisons d'un autre ordre, sur la question de savoir si notre intelligence l'atteint immédiatement et directement ; je dirai plus : c'est qu'en raisonnant d'après les opinions scolastiques la doctrine réaliste serait de toutes la moins compatible, la moins conciliable avec l'hypothèse des intermédiaires, et j'alléguerais, s'il le fallait, des paroles formelles du Docteur Angélique (1). L'universel des réalistes est l'objet de la perception ; en un sens, il en est aussi le terme, puisque toute perception de l'entendement se résout en une conception universelle. La forme intelligible est le moyen d'arriver à cet objet, ou de produire cette conception. La génération de la forme intelligible par l'entendement agissant n'est pas la perception intellectuelle : elle n'en est que l'indispensable condition.

Ceci nous amène à faire connaître la véritable cause, selon nous, de l'hypothèse des intermédiaires. Cette hypothèse est la fille légitime non du réalisme, mais de la distinction introduite dans l'entendement par le fondateur du péripatétisme et conservée par ses disciples. On ne sépare point impunément l'intellect agent de l'intellect possible. Quand on en vient à leur distribuer des rôles après cette séparation, on est forcé par la logique de retirer au premier le privilége de la connaissance, sous peine d'absorber en lui la vertu du second ; car si l'intellect agent était le principe immédiat et l'auteur de la

(1) Par exemple, sa critique du système Platonicien des idées... *S. I*, q. LXXIX, art. 3.

connaissance, il épuiserait à la fois ce qu'il y a d'activité et ce qu'il y a de lumière dans le phénomène intellectuel; il en épuiserait l'activité, puisqu'on le charge de tout disposer pour que la perception s'accomplisse, et qu'on lui donne l'initiative et l'énergie de l'acte personnel; il en épuiserait la lumière, puisque la perception claire de l'objet devrait lui revenir à titre de cause immédiate. Pour conserver le double pouvoir de connaître, il est donc indispensable de limiter les attributions de l'intellect agent à la préparation des situations convenables ou des éléments nécessaires, pour qu'au moment fixé la perception ait lieu. En quoi consisteront ces éléments et ces conditions de la perception intellectuelle? Dans l'attention de l'esprit, dans la concentration de son activité sur l'objet de l'opération? Non; car l'intellect empièterait sur le domaine de la volonté, puisqu'il dépend de cette dernière faculté de diriger l'action de nos autres puissances. On n'imaginera pour l'intellect agent aucun autre rôle possible, dans la position que lui a faite sa distinction d'avec l'autre intellect, que le rôle inventé par les scolastiques, rôle bizarre, s'il en fût jamais, et tout imprégné de subtile métaphysique. L'élément que fournit l'intellect agent dans la conception intellectuelle doit sé proportionner à la nature de l'intellect possible : ce doit être un acte immatériel d'où résulte la connaissance, une forme capable d'affecter le sujet qui la reçoit, une entité qui convienne avec l'intellect possible par une certaine communauté d'essence et de propriétés. Enfin, quel que soit l'aspect sous lequel s'offre cet élément, en vertu de sa nature et de sa destination, il retiendra ce caractère de moyen ou d'intermédiaire aussi longtemps que subsistera la division de l'entendement en *entendement agissant* et

en *entendement patient.* C'est dans cette division qu'il faut chercher l'origine des formes intelligibles ; car c'est l'être intentionnel, engendré par l'activité du premier intellect, qui s'entremet effectivement entre l'objet dont il est l'exacte ressemblance et l'opération perceptive du second intellect. L'on a tort d'incriminer le réalisme pour une théorie qui ne le concerne point, et dont l'erreur entache d'autres systèmes. Quand il serait constant que le réalisme a favorisé par ses conséquences les entités conceptuelles, nous ne croyons pas que l'on puisse signaler des relations fondamentales entre cette doctrine et les espèces des choses sensibles, ou que l'on descende jusqu'à ces dernières autrement que par une analogie, que nous admettons d'ailleurs, sauf le dissentiment capital sur les sources réelles de l'hypothèse.

§ II.

1. Distinction de l'espèce intelligible et de la conception. — 2. Du rôle de l'espèce intelligible.

Nous avons vu que l'espèce intelligible concourait, d'après St Thomas, à la connaissance intellectuelle, en ce qu'elle s'interposait entre notre esprit et l'objet de ses opérations. Mais, suivant la manière dont on entend cette intervention, l'on se condamne ou l'on échappe à de graves inconvénients. Nous en avons touché quelque chose dans le chapitre de la perception extérieure ; là St Thomas était menacé de voir sortir la négation du monde extérieur des prémisses de sa psychologie : il a conjuré le danger par une heureuse inconséquence quand il a déclaré que l'es-

pèce sensible n'était pas l'objet de la perception extérieure, qu'elle n'en était que le moyen. Puisse-t-il, même avec l'alternative d'une inconséquence analogue, envisager de la même façon la forme intelligible ! Sinon un scepticisme universel envahit sa doctrine ; aux connaissances réelles se substituent des abstractions vides ; nos jugements n'ont plus de base, nos affirmations plus de vérité ; l'esprit est comme emprisonné dans sa propre substance, et, sans communications avec le dehors, se nourrit seulement des formes dont il est rempli ; peut-être apercevra-t-il certains rapports entre ses facultés et ses modes ; encore doutera-t-il de la légitimité de ces inutiles perceptions, et, dans ce naufrage de nos richesses immatérielles, il ne sauvera pas un seul débris qui le console de ce qu'il aura perdu.

1. Mais parmi les textes nombreux mentionnés dans la précédente discussion, plusieurs et des plus explicites nous rassurent déjà sur le parti que S[t] Thomas préfère. Notre docteur parle de l'espèce intelligible comme d'un auxiliaire par le moyen duquel *(per quam)* nous entrons en relation avec le monde des substances spirituelles et les natures universelles. Cette espèce est encore, dans son langage, la forme suivant laquelle, *secundum quam,* ou d'après laquelle, *juxta quam,* l'action immanente est produite dans l'âme ; elle est le principe, non le terme ni la cause finale de l'intellection, *intelligendi principium, prima qua agitur.* Pour quiconque apprécie l'exactitude et la rigueur de la langue Thomiste, ces expressions et les autres semblables contiennent la réponse à cette seconde question. Mais avec un peu d'insistance nous trouverons mieux encore dans les écrits du saint docteur. Que l'on

ouvre, par exemple, le *Traité de l'unité de l'entendement*; l'une des pages les plus intéressantes est consacrée précisément à l'examen qui nous occupe. Quel est l'objet de la perception, demande S[t] Thomas? Est-ce l'espèce intelligible? Nullement, dit-il, car *cette espèce ne se rapporte point à l'entendement comme chose entendue, mais comme forme qui fait entendre* (1). Quoi! cet être immatériel d'où résulte la connaissance, et sans lequel nous n'aurions aucune pensée, ne sera point perceptible à l'intelligence? Il jouira de la propriété d'illuminer notre entendement en y réfléchissant la lumière, dont l'entoure une première opération de l'intellect agent, et, malgré cette lumière, il restera plongé dans l'ombre, inaccessible au regard de l'esprit! Ce serait méconnaître le sentiment de S[t] Thomas. Le saint docteur ne refuse pas à la forme représentative la capacité d'attirer, en qualité d'objet, l'attention de l'esprit; seulement il lui refuse le titre de premier objet: l'entendement la perçoit en seconde ligne et par une seconde opération; ce qu'il connaît d'abord, c'est la substance extérieure, dont la forme intelligible est la similitude; il se replie sur lui-même après cette connaissance directe, et, dans ce retour sur sa première modification, il rencontre en chemin l'entité représentative, objet indirect et secondaire de la connaissance. Nous ne commentons pas, nous traduisons S[t] Thomas (2).

On sait assez que nous n'avons nulle envie de réhabiliter la doctrine des intermédiaires; mais nous devons nos éloges à S[t] Thomas pour la perspicacité dont il a fait preuve en éloignant, pour la seconde fois, de sa théorie

(1) *De unit. intellect.*
(2) S. *I*, q. LXXXV, art. 2.

la menace du scepticisme. Indépendamment de ses réflexions, il avait appris par l'exemple de certains philosophes (1), que le système de la forme intelligible, comme objet de l'intellection, annihile les conditions de la certitude, et, livrant l'homme aux apparences, supprime avec la réalité de l'objet la raison d'être du jugement. En cet état, l'esprit s'affirme lui-même, puisqu'il affirme un de ses modes; il perçoit sa propre affection, au lieu de percevoir la chose extrinsèque, dont la ressemblance l'impressionne : « *Si enim intellectum esset non ipsa natura lapidis, quæ est in rebus, sed species, quæ est in intellectu, sequeretur quod ego non intelligerem rem quæ est lapis, sed solum intentionem, quæ est abstracta a lapide* (2). » Aristote, bien ou mal entendu par notre saint docteur, l'avait mis en garde contre la cause immédiate de cette erreur. St Thomas ne le cite point, mais il reproduit, pour les combattre, d'anciennes opinions que le Stagirite avait attaquées. Si l'esprit, dit-il, ne connaît que ses modes, où sera la science? Il faudra dire avec les Platoniciens, que, lorsque nous raisonnons sur les objets, dont les idées sont les types, nous acquérons la science des idées et non celle des objets. En outre, comme les impressions des objets sont toujours vraies en elles-mêmes, si nos impressions et nos modes sont les seuls termes des rapports que soutient notre esprit, nous sommes incapables de nous égarer dans nos jugements, puisque ces jugements ne portent que sur les *affections* de l'esprit (3), et non sur la réalité des choses étrangères à nous-même. Si votre langue malade vous fait trouver amer le miel que je trouve

(1) *S. I*, q. LXXXV, art 2.

(2) *De unitat. intellect.*

(3) Le texte porte aussi *passiones*.

doux, nous aurons les mêmes motifs d'attribuer à la même substance ces saveurs opposées et conséquemment incompatibles. Les qualités contraires se souffriraient donc dans un même corps; la loi de contradiction, qui serait plus qu'une erreur, qui serait un non-sens, s'évanouirait comme le reste ; la vérité recommanderait pareillement toutes les opinions, et dans l'universalité des jugements, il n'y aurait point de fausseté, parce qu'il n'y aurait pas d'absolue vérité (1).

2. La sagesse d'un semblable langage, au milieu de tant d'hypothèses, surprendra plus d'un lecteur. Elle excuse un beau génie, fourvoyé par la mauvaise interprétation de textes équivoques ; elle atténue la dangereuse influence de principes erronés, et relève la philosophie du saint docteur dans ses points les plus vulnérables. Nous l'avons dit et nous aimons à le redire : ces corrections inespérées, ces amendements illogiques ne sont l'effet ni de la fantaisie, ni du hasard. Rarement on a vu des esprits à système, forcés par des engagements antérieurs de cotoyer à deux reprises l'abîme de l'idéalisme, mesurer d'aussi près, sans succomber au vertige, la profondeur du gouffre, et réussir à s'en préserver. Un fait déjà noté prouve que le Docteur Angélique a pareillement senti dans les deux circonstances les périls de sa situation ; c'est l'identité de rôle, de but et de rapport entre la forme sensible et la faculté sensitive, d'une part, la forme intelligible et l'entendement, de l'autre ; la forme intelligible est à l'entendement ce que l'espèce sensible est au sens ; or l'espèce sensible n'est pas la chose sentie, mais ce par quoi nous sentons ; donc la chose intelligible n'est pas la

(1) *S. I*, q. LXXXV, art. 2.

chose entendue, mais ce par quoi nous entendons (1). Est-ce à dire qu'il n'existe aucune différence de nature entre ces formes? Dans l'article que nous avons transcrit quelques pages plus haut, la critique de S[t] Thomas en compose deux genres essentiellement distincts, et l'examen que nous ferons bientôt de cette question sanctionnera cette première donnée; seulement il est avéré qu'aux yeux des Thomistes les relations de ces deux sortes d'intermédiaires avec leurs pouvoirs respectifs sont constamment les mêmes, et qu'au regard de l'âme les uns et les autres, obéissant aux mêmes règles, exécutent les mêmes fonctions, c'est-à-dire qu'ils facilitent à notre âme, en tant que représentations lumineuses et principes d'actions, la communication directe avec ses propres objets.

En récapitulant les matières de ces deux paragraphes, on reconnaît, que l'être intentionnel, fidèle messager des choses réelles, diffère, pour S[t] Thomas et les Thomistes, de la perception intellectuelle; qu'il est une nécessité de la théorie qui répartit l'entendement en deux pouvoirs distincts, et non le produit d'une injuste prévention contre la scolastique, moins encore une des conséquences inévitables du réalisme; que cette entité représentative, cause formelle de la connaissance, n'en est pas l'objet propre; qu'elle peut en être seulement l'objet indirect, et que cette condition de l'intermédiaire, qui garantit le Thomisme contre un scepticisme général, est commune aux deux genres de formes, suivant lesquelles surviennent en nous les deux genres de connaissances.

Nous avons rétabli, par des citations authentiques

(1) *S. I*, q. LXXXV, art. 2.

et de faciles commentaires, le véritable sentiment de S[t] Thomas sur le double mode de connaître par les sens et par l'entendement; nous en avons négligé la réfutation directe, parce qu'on ne saurait rien ajouter aux critiques soit d'Arnauld, soit de Reid, et qu'un lecteur intelligent suppléera sans peine à ce silence, sans même recourir aux travaux de ces philosophes. Le vice de la théorie Thomiste, tant en ce qui concerne la connaissance intellectuelle qu'en ce qui concerne la connaissance sensible, forme d'ailleurs, ainsi qu'on l'a vu, grâce à des rectifications inattendues, une erreur à peu près innocente, et l'inutilité de l'invention est le plus grand tort de l'inventeur. Comme cette hypothèse ne change pas au fond la nature des choses, et se peut retrancher de la psychologie du saint docteur sans modifier la solution des problèmes ultérieurement discutés, nous réclamons d'avance, dans l'intérêt de la justice et de la vérité, contre une défiance trop obstinée, suite ordinaire d'une première dissidence, à l'égard des réponses aux questions postérieures, où reparaîtraient ces termes barbares d'*espèces*, de *formes*, d'*entités intermédiaires*. Peut-être vaudrait-il mieux, dans le courant de cette exposition, renoncer désormais franchement à l'emploi de ces expressions usuelles, et remplacer les formes par les idées, les entités par les modes correspondants, sans préjudice de la teneur du système; outre l'avantage d'être plus aisément comprises, les opinions de S[t] Thomas y gagneraient plus de crédit et de confiance. Si nous ne l'osons ou si nous ne le pouvons tout à fait, nous prierons qu'on nous pardonne la liberté d'un langage plus exact, lorsque nous nous éloignerons de la terminologie de S[t] Thomas, pour faire mieux apprécier sa doctrine.

§ III.

1. Trois rapports de l'entendement avec les sens. — 2. Rapport d'antériorité.

1. Si S[t] Thomas a mal connu et mal décrit la manière dont les perceptions naissent en notre âme, en revanche il a très-clairement et très-raisonnablement exposé les relations que les perceptions intellectuelles entretiennent avec les perceptions sensibles. Sur ce nouveau terrain, si différent du terrain que nous avons parcouru, les incohérences vont disparaître pour faire place à des enseignements méthodiques et suivis. On n'aura plus à expliquer des choses inexplicables; on n'aura plus à débrouiller des mystères qui n'existent point. S[t] Thomas dit adieu aux investigations conjecturales pour la constatation des faits, et quelle que soit la valeur intrinsèque des résultats, il amassera, dans cette étude, des observations assez nombreuses pour commander l'attention et le respect de ses sentiments à ses adversaires les plus difficiles. Tel est l'avantage de la méthode psychologique lorsqu'on la cultive dans des circonstances opportunes. Le phénomène le moins important renverse la supposition hypothétique la plus ingénieuse; l'hypothèse la mieux ordonnée ne prévaut jamais contre le plus petit fait. Cette partie de la psychologie Thomiste intéresse particulièrement par le grand nombre des souvenirs historiques qu'évoque le saint docteur, ou que ses conclusions remettent en mémoire. La science historique, et surtout

l'histoire de la philosophie, comptait fort peu de représentants au moyen-âge. Cette ignorance générale avait une autre cause que l'insouciance ou le dédain ; les documents manquaient ; les manuscrits, quelques efforts que l'on fît pour les multiplier, étaient en nombre trop restreint pour accroître les connaissances historiques, au point de leur donner un ordre rigoureux, une suite non interrompue. Cependant, bien que St Thomas souffrît, comme ses contemporains, de cette pénurie d'ouvrages, bien qu'il connût à peu près en entier le seul Aristote par des traductions et des commentaires, il a montré qu'il discernait à merveille les diverses tendances des écoles philosophiques de la Grèce. Les jugements des écrivains de Rome sur les Grecs et sur leurs propres compatriotes, complétés par l'étude de leurs opinions, les renseignements historiques qu'il a glanés dans les commentaires des philosophes Arabes, et les détails plus abondants que nous ont transmis les Pères de l'Église, ont été collationnés, rassemblés, coordonnés par cette vaste intelligence, à qui l'habitude des réflexions profondes rendait moins pénible et moins aventureux ce travail organisateur. De là l'ordinaire justesse des aperçus historiques de notre docteur, beaucoup plus nombreux qu'on ne le croit communément, et qui méritent à St Thomas une mention spéciale parmi les érudits de son époque.

Mais ce qui domine surtout dans cette dernière partie de sa psychologie, c'est l'usage assidu, l'emploi continuel de la méthode d'observation. Le rôle de l'hypothèse dans la théorie de la connaissance intellectuelle se termine, on peut le dire, à l'invention des entités intermédiaires, par où commence la perception ; cette invention malheureuse est le dernier sacrifice vraiment considérable aux

lois de la déduction, à l'exigence de la synthèse (1). Les données postérieures de l'observation ne contredisent pas les propositions précédentes; mais elles ne leur sont jamais immolées. Une fois en face du phénomène intellectuel, obligé de le considérer de front et comme en lui-même, St Thomas s'adresse à la conscience pour dégager les caractères multiples du phénomène. C'est le sens intime qui le dirige dans cette investigation; c'est à la lumière d'une observation directe qu'il sonde les profondeurs, qu'il détermine les conditions et qu'il analyse les propriétés de la pensée. Si, dans cette étude de l'âme par la conscience, sa philosophie pèche encore quelquefois, outre que ces erreurs sont rares, ce sont plutôt des erreurs de l'esprit que des erreurs de méthode, et je ne sache pas un seul psychologue qui prête à moins de reproche dans un sujet aussi délicat.

Rien de plus propre à nous en convaincre que les rapports signalés par St Thomas entre la connaissance sensible et la connaissance intellectuelle. Ces rapports sont de trois sortes : rapport d'antériorité, rapport de formation, rapport d'assistance. Nous les examinerons successivement, suivant l'ordre dans lequel ils sont énoncés. En exposant ce que St Thomas a pensé de chacun d'eux, nous toucherons aux principales questions qui sont traitées dans la théorie de la connaissance intellectuelle.

2. Les écoles philosophiques conviennent généralement de l'antériorité de la modification sensible par

(1) Nous parlons dans l'hypothèse de l'invention des espèces pour la connaissance intellectuelle; car St Thomas s'est cru forcé par la logique d'étendre cette hypothèse aux deux degrés de la perception.

rapport à la modification intellectuelle. Elles admettent que l'exercice des sens est la condition première de l'acquisition de nos connaissances, et sans décider sur le droit que chacune d'elles s'attribue d'émettre cette opinion comme une suite de ses principes, on peut prendre acte de cet accord comme d'un fait remarquable, qui atteste l'existence d'une invincible loi de l'esprit humain. Demandez au spiritualiste le plus exagéré comment s'effectue le réveil de la pensée endormie, comment se développe le germe caché de la notion immatérielle : il vous répondra que la pensée n'attendait pour se réveiller que l'impression de la faculté sensitive, et que la notion primitivement en germe n'avait besoin pour briser son enveloppe que d'une excitation venue du dehors. Que les systèmes varient dans la description de ce qui se passe au moment où la modification du sens se communique à l'intelligence, je le veux ; mais ils n'ont tous qu'une voix pour approuver ces vérités d'expérience, que la sensation, en tant que phénomène de conscience, occasionne et précède conséquemment la pensée.

Quand on ne connaîtrait pas, par le dernier chapitre, le sentiment de S[t] Thomas, ce serait assez de connaître le point de départ et même une seule de ses théories psychologiques, pour qu'on pût prophétiser son opinion sans la moindre crainte d'erreur ; mais cet aveu général d'un fait d'observation nous importe beaucoup moins en ce moment que l'étude de ses motifs. Dans la doctrine Thomiste, l'exercice des sens prépare la connaissance intellectuelle, parce que l'objet premier et radical de l'intelligence, c'est la nature sensible, c'est la *quiddité*

des choses matérielles. Il y a *proportion native* (1) entre notre entendement et la substance des êtres physiques, c'est-à-dire que l'entendement, quoique force immatérielle indépendante dans son jeu des qualités corporelles, est originairement appliqué par les lois de son organisation et son état actuel à la considération de l'essence des objets sensibles.

Cette donnée de l'expérience, que, suivant l'ordre chronologique, la sensation existe avant la pensée, s'accorde avec un autre système de S[t] Thomas sur les degrés de l'opération intellectuelle et sur la hiérarchie des intelligences. Nous concevons trois sortes d'intelligences : l'intelligence de Dieu, l'intelligence des esprits purs et l'intelligence de l'homme ; chacune a son objet propre, terme direct de son opération ; sans doute cet objet sera la vérité, mais la vérité diversement connue. La connaissance de la vérité pour l'intelligence divine, c'est la compréhension de sa sublime essence ; en cette essence, qui est lui-même, Dieu se voit et voit ses œuvres. L'intelligence de l'ange a pour objet les substances spirituelles, l'immatériel, l'idée pure, et, par l'immatériel, par les genres et les espèces, elle atteint aussi le matériel ; enfin, à l'intelligence humaine appartient comme objet propre la *quiddité*, la forme essentielle des êtres matériels (2). S[t] Thomas emploie même l'expression de *connaturel*, pour indiquer que cette connaissance fondamentale est un résultat de notre constitution, de notre nature mixte.

Cependant l'on défigurerait son système si l'on voulait

(1) *S. I*, q. XII, art. 4.
(2) Ibid.

en conclure que l'entendement humain est impuissant à s'élever au-dessus des natures corporelles ; le Docteur Angélique n'entend définir que l'objet premier, *principalia objecta,* des opérations de l'intelligence. Les autres objets de cette faculté sont des objets *seconds* ou *secondairement* perçus. Il n'y a rien, dans ces paroles, qui s'écarte d'un sage spiritualisme et qui soit en désaccord avec l'observation. Les détails viendront quand nous traiterons plus au long des objets de l'entendement. Que le lecteur se tienne en garde contre une interprétation prématurée.

S'il est donc vrai que notre esprit perçoit avant tout les substances corporelles, il est prouvé par cela même que le phénomène sensible devance le phénomène intellectuel, ou, comme le dit S[t] Thomas, que dans la modification sensible est le commencement de la connaissance : « *Omnis cognitio a sensu initium sumit.* » Cette proposition aurait-elle une plus mauvaise signification que l'aphorisme tant de fois cité : « *Nihil est in intellectu, quod non prius fuerit in sensu?* » Je sais bien que, pour l'accepter, il faut ajouter, avec Leibnitz : *Nisi intellectus ipse ;* mais il est à croire qu'après de si longues discussions sur le rôle multiple de l'entendement, on ne fera pas au saint docteur l'injure de s'informer si l'entendement, faculté spéciale de connaître, a quelque place dans sa théorie des pouvoirs de l'âme, ou s'il est absorbé dans les puissances secondaires, et si S[t] Thomas identifie sa nature avec la nature même du sens.

§ IV.

1. Rapport de formation. — 2. Théorie de la formation de nos idées. — 3. Système des mystiques. — 4. Système des Platoniciens. — 5. Système des Arabes. — 6. Réfutation de ces systèmes. — 7. Système de St Thomas. — 8. Théorie de l'abstraction. — 9. Des principes premiers, universels et nécessaires.

1. Quand on s'est assuré par l'observation et l'expérience de l'antériorité du phénomène sensible à l'égard du phénomène intellectuel, on est poussé, par le désir de mettre à profit cette première instruction, à poursuivre la série des rapports, qui continuent la communication de nos diverses facultés de connaître, et l'on se pose même involontairement cette question : que marque cette subordination du développement intellectuel aux modifications passives des sens?

C'est ici que les écoles commencent à parler différents langages, suivant qu'elles accordent une influence plus ou moins considérable aux données de la sensation.

2. Et pourtant, en dépit de leur nombre, en dépit des apparentes variétés de leurs réponses, on y discerne un fond commun, ou, pour parler plus exactement, on y démêle l'impérieuse nécessité des déductions logiques, parce que la solution du nouveau problème remonte par son origine à la solution d'un problème plus élevé, le problème de l'union de l'âme et du corps. Sans nous livrer à de longs prolégomènes, nous constaterons qu'en effet, il ne peut être indifférent, pour résoudre le dernier problème, de savoir suivant quelles lois l'élément spirituel de l'homme s'associe dès le principe à l'élément ma-

tériel. Cette association forme-t-elle un tout unique et vraiment substantiel, où l'être du composé soit l'être des deux éléments, où la vie de l'âme soit en même temps la vie du corps, où la notion de l'individu se partage uniformément entre les deux parties alliées? Ou bien compose-t-elle un tout impropre et métaphorique, où la dualité de substance constitue une dualité de sujet, où l'être découle de deux sources distinctes, où le principe de vie ne soit pas identique au principe d'intelligence? Le choix entre ces deux alternatives doit s'étendre jusqu'aux mouvements secondaires des deux substances, et suivant que les systèmes diffèrent sur ce point fondamental, ils exposent diversement les opérations de l'âme et du corps, puisque les lois d'union subsistent toujours les mêmes au milieu des modifications intérieures : de là vient que, pour discréditer la doctrine contraire à la doctrine péripatéticienne sur l'union substantielle de l'âme et du corps, St Thomas fait ressortir les inconvénients que cette première doctrine apporte à l'explication naturelle et vulgaire de nos actions personnelles.

Aussi verra-t-on sans étonnement les mêmes théories, dont St Thomas repousse la définition de l'homme, reparaître, pour être encore attaquées dans la question de la connaissance intellectuelle. Ces théories sont représentées dans l'antiquité par Platon et ses disciples; au moyen-âge par les mystiques, par Averroès et Avicenne, et dans les temps modernes, sauf de très-réelles différences, par Descartes et Malebranche surtout.

3. Platon a professé la croyance à l'éternité des âmes, à leur existence originaire dans un monde meilleur que notre univers, à leur état primitif d'esprits purs, d'où le

mauvais usage de leurs facultés les aurait précipitées sur la terre, pour expier, dans une prison corporelle, leurs coupables oublis de la vérité et de la vertu. Cet exil est pour ces âmes un état contre nature, le corps, qu'elles habitent, une cause incessante de gênes et de tourments, un moyen de purification, l'occasion, non l'instrument de l'acquisition de leurs connaissances. De leur ancien séjour, elles ont retenu de vagues aspirations vers un idéal inconnu, des idées confuses, des souvenirs indistincts. Ces idées et ces souvenirs sont enfouis et cachés en elles au regard de la conscience, parce que les ténèbres de la matière en obscurcissent l'éclat, et que la grossièreté de nos organes ralentit l'activité de l'esprit. Mais, pour être voilées par des ombres, ces idées n'en sont pas moins réelles, ces souvenirs n'en existent pas moins dans les profondeurs de l'intelligence; elles ne s'écoulent et ne s'effacent jamais entièrement, parce qu'elles sont à l'âme ce qu'elle a de plus intime et le seul élément de sa vie intellectuelle. Aussi les appelle-t-on *innées,* c'est-à-dire apportées en naissant, ou, comme dit St Thomas d'ordinaire par une expression plus exacte, *naturellement insérées* en l'âme, *naturaliter inditæ,* expression qui joint la notion *d'innées* à la notion d'une aptitude *naturelle* à être saisies par l'intelligence, comme son bien le plus immédiat et le plus précieux (1). Que faut-il pour dissi-

(1) Au sujet de cette dénomination d'*idées innées,* M. Emm. Chauvet fait observer qu'entendue dans un sens littéral, elle forme une contradiction avec la doctrine générale de Platon. « Il ne faut pas dire, que la connaissance des idées nous est innée. La réminiscence diffère si bien de l'innéité qu'elle l'exclut. Loin que nous recevions la notion des idées en naissant, nous la perdons. C'est à ce moment même que nous les oublions, pour nous en ressou-

per l'engourdissement de l'esprit, et le faire capable de percer les ténèbres dans lesquelles gisent nos souvenirs et nos idées? Nous l'avons dit, une impulsion de la faculté sensitive, une excitation venue du dehors; l'âme, avertie par la modification corporelle et la présence d'un phénomène sensible, secoue sa torpeur; elle s'éveille et se rend attentive. La concentration de son activité chasse à l'instant les nuages intérieurs; l'idée se montre environnée de lumière, et si ce n'est pas la même idée, l'idée pure et sans tâche, que l'esprit a perçue jadis, dans un commerce familier avec la divinité, c'en est encore un rayonnement, un reflet splendide, qui remplit l'âme du philosophe de jouissances ineffables.

Nous ne suivrons pas ce système dans sa fortune historique et dans les changements introduits par l'orthodoxie chrétienne, par St Augustin en particulier.

4. Le mysticisme était enseigné, au douzième siècle, dans l'école de St Victor, qu'illustrèrent surtout Hugues et l'écossais Richard. Nous ne pouvons entrer ici dans des détails étendus sur l'enseignement de ces deux docteurs. Nous aurions à répéter sans cesse la même doctrine, mépris de la philosophie et substitution de l'amour à l'investigation de la science. Le mysticisme supprime le monde comme intermédiaire pour arriver à Dieu; la contemplation directe de la céleste vérité, tel est le commencement de ses efforts et la fin de ses espérances. Nous n'acquérons par l'intelligence que des notions empreintes d'imperfection et de mensonge; pous obtenir

venir plus tard, dans l'occasion favorable. » *Théorie de l'entendement humain dans l'antiquité*, page 237.

l'idée, pour posséder la véritable notion intellectuelle ou la connaissance de la nature divine et de ses attributs représentés par les idées de Platon, en un mot, pour percevoir le vrai dans sa pureté, le mystique doit se perdre et s'abîmer dans les sphères inaccessibles à l'expérience, où l'esprit ne s'élance qu'après avoir oublié ce qu'il a appris ici-bas ; l'étude des objets sensibles et même de l'homme embarrasse son essor ; faire des choses terrestres le point de départ des explorations scientifiques, c'est dégrader l'idée, c'est rabaisser la connaissance, c'est se payer d'illusions et prendre des images pour des conceptions immatérielles. La science de l'immatériel s'obtient en Dieu, dans la contemplation directe des idées divines ; connaître par l'intellect sera donc, dans ce système, apercevoir dans la lumière increéee les idées qui y sont contenues ; de sorte que le mystique, grâce à l'entendement vivifié par l'amour, à l'*intellect du cœur,* voit véritablement en Dieu l'objet de ses perceptions.

Ce procédé de la contemplation mystique est le même que le procédé de l'extase, si bien décrit par Plotin. L'école d'Alexandrie et l'école de S[t] Victor, sauf la diversité de croyances, ont pratiqué la même méthode ; c'est le même dédain des connaissances psychologiques et des démonstrations rationnelles ; c'est la même aversion de la science philosophique, puisée aux sources communes de l'observation et du raisonnement ; c'est la même prétention de communiquer sans intermédiaire avec Dieu, et d'asseoir sur la claire vue des idées éternelles l'édifice des perceptions de l'esprit.

5. Entre les promoteurs célèbres du système des Arabes sur la formation des idées, on cite en première ligne

Averroès et Avicenne. En réalité ce système est mal à propos nommé *des Arabes* ; la forme en est le seul côté quelque peu original ; les doctrines sont empruntées aux rêveries extatiques des Alexandrins. La langue grecque était familière aux Arabes, qui aimaient à commenter les écrits d'Aristote. L'imagination d'Averroès et d'Avicenne, intempérante comme les imaginations orientales, dut être si vivement charmée du caractère mystique de l'école d'Alexandrie, qu'elle en transporta naturellement les tendances dans l'interprétation des livres d'Aristote, génie circonspect, s'il en fut jamais, et profondément antipathique à l'esprit général de la philosophie Platonicienne. Bien qu'Avicenne n'adhère pas explicitement au panthéisme d'Averroès, les théories des deux philosophes sur la connaissance s'unissent dans les mêmes aperçus et commandent les mêmes conclusions. Puisque St Thomas prend à partie nommément Avicenne, nous personnifierons en ce dernier la doctrine des Arabes, dont il reste fort peu de choses à connaître, après ce que nous avons dit d'Averroès, au chapitre de l'union de l'âme et du corps.

D'après Avicenne, le principe efficient de l'idée est un être extérieur à l'homme. L'idée ou la vérité préexiste de tout temps en Dieu ; de cette haute origine, elle se répand par écoulement dans la série des intelligences subordonnées, et parcourt successivement tous les ordres d'esprits célestes par une suite non interrompue d'illuminations réfléchies. Car l'harmonie règne dans les cieux, et chaque intelligence est le centre de deux rapports, l'un avec l'intelligence supérieure, l'autre avec l'intelligence inférieure. L'intellect agent est la dernière des substances séparées ; c'est à lui que s'arrête l'irradia-

tion progressivement diminuée de la lumière intellectuelle dans la hiérarchie des esprits purs. Les idées nous viennent de l'action de cet intellect sur notre entendement. Elles nous sont transmises toutes formées, et lorsque nous croyons les enfanter de nous-même par une activité propre, nous usurpons innocemment le don d'initiative et l'énergie inspiratrice de l'intellect agent. Ce qui est en notre pouvoir, c'est de nous tourner vers l'être supérieur, principe de notre vie intellectuelle, et d'ouvrir notre âme à sa bienfaisante lumière ; c'est de coopérer par de bonnes dispositions à l'efficacité de son intervention mystérieuse ; c'est de faciliter par l'attention à l'idée importée l'accès de notre esprit. Hors de là nous sommes *passifs,* et nous subissons l'ascendant d'une substance étrangère, qui fait en nous la connaissance par une infusion de ses idées.

Un point de vue remarquable de ce système et déjà noté par St Thomas, c'est la négation de la science ou de la connaissance habituelle et permanente : l'idée transmise retourne à son principe lorsque l'acte de connaître est passé. Non-seulement il est indispensable que nous élevions nos regards vers l'intellect agent pour en recevoir une première émanation ; mais, aussi souvent que nous voulons penser, il faut réitérer ce mouvement, cette invocation intérieure. La mémoire rationnelle se confond avec l'habitude de cet appel. Nous connaissons la seconde et la troisième fois, comme nous avons connu la première; seulement la connaissance coûte moins à mesure que la répétition augmente notre facilité de recourir à l'intellect agent.

6. Ainsi que l'observe avec raison St Thomas, ces

divers systèmes, en ce qui concerne immédiatement la naissance de l'idée en nous, ont plus d'un point de contact. Le Docteur Angélique eût pu les réunir dans une même réfutation; mais il a préféré les combattre par des arguments individuels et par des objections directes. Ces arguments lui sont fournis tant par l'observation psychologique que par des conclusions antérieures. Les objections reposent à la fois sur des faits de conscience et sur des difficultés relatives, soit à des sujets précédemment traités, soit à des vérités généralement admises. Nous les reproduirons fidèlement, en intervertissant, pour plus de commodité, l'ordre suivi dans l'exposition que nous avons faite de ces systèmes.

La théorie de la vision directe des idées éternelles par l'intelligence de l'homme avait pour fondement et pour expression cette sentence Platonicienne : « La seule participation des idées suffit pour acquérir la science. » A l'appui de cette proposition, on pouvait alléguer quelques textes de S[t] Augustin, favorables au premier abord à l'erreur des mystiques. On lit, par exemple, dans le *Traité de la Confession,* chapitre XXV : « Si nous voyons tous les deux que ce que tu dis est vrai, et que ce que je dis l'est aussi, où le voyons-nous? Ce n'est pas en moi que tu le vois, ni moi en toi : nous le voyons tous les deux dans cette immuable vérité qui règne sur nos intelligences. » S[t] Thomas ne réprouve absolument ni l'aphorisme Platonicien, ni le texte de S[t] Augustin; mais avant d'y donner son assentiment, il juge prudent d'en fixer la signification, et des deux interprétations que souffre le sens des paroles, il proclame l'une raisonnable et vraie, il rejette l'autre, comme contraire à l'expérience et aux données de la raison. Veut-on dire que la participation des

idées éternelles, par l'intelligence humaine, les établit en face d'elle dans le rapport de la connaissance à son objet? Ce langage, qui est celui des Platoniciens, s'écarte et des enseignements de la foi et de ceux de l'observation. La foi nous apprend que la perception directe des attributs divins n'est promise que dans la vie future aux âmes des bienheureux, et St Augustin a nettement éclairci le passage allégué plus haut, lorsqu'il a dit en parlant de cette vision : « *Rationalis anima, non omnis et quœcumque, sed quæ sancta et pura fuerit, asseritur illi visioni* (1).

St Thomas en appelle, en outre, à l'expérience contre la présomption du mysticisme Alexandrin ; bien loin que la conscience nous montre Dieu présent à l'âme, comme objet immédiat de ses perceptions, elle nous atteste que, pour en posséder une notion quelconque, nous sommes contraints d'en rechercher l'image dans le monde visible, et dans la considération des vérités, que suggère à l'esprit le spectacle de l'univers. C'est un effort désespéré, contre lequel proteste le sens intime, que cette folle ambition de s'unir à l'Être suprême sans l'intermédiaire de ses manifestations et sans l'aide des choses créées, signes de son existence.

S'agit-il, au contraire, des idées éternelles en tant que principes de connaissance ? On avoue qu'à ce titre elles sont causes médiates des phénomènes intellectuels, de même que le soleil est la cause de la vision corporelle. Car l'intelligence de l'homme est faite à l'image de l'intelligence divine, où sont contenues les idées, et la lumière de notre esprit, étant, pour ainsi dire, une dérivation de la lumière incréée, nos perceptions procèdent des

(1) Quest. lib. LXXXIII, q. 66.

idées, comme de leur première cause, bien qu'elles soient le produit immédiat d'une faculté qui nous est personnelle (1).

Il est surprenant que, nonobstant ces sages réserves et l'intention évidente de St Thomas, on ait relevé dans ses paroles les traces d'un Platonisme excessif, le Platonisme des Alexandrins.

On semble oublier avec quelle sévérité le Docteur Angélique a traité l'école de St Victor et blâmé ses tendances : que l'on consulte le premier article de la XXXIIe question de la *Somme Théologique,* dans le *Traité de la Trinité,* l'on y verra que le saint docteur estime médiocrement les procédés ambitieux de Richard.

L'hypothèse d'Avicenne est aussi mal accueillie par St Thomas que l'orgueilleuse tentative des mystiques. Elle suppose, à l'imitation de la théorie Alexandrine, l'existence de certaines substances intermédiaires entre l'homme et son auteur. Ces substances ne sont pas les natures angéliques; car elles sortent de Dieu par émanation, au lieu que les anges sont tirés du néant par la création. Elles ressemblent davantage aux idées subsistantes des disciples de Platon, à ces formes singulières qui existent à côté de Dieu d'une existence nécessaire et éternelle, et qui président, remarque St Thomas, par une double communication de leur essence, à la naissance des corps et à la formation des idées : à la naissance des corps, en tant qu'une similitude défigurée de leur être vient s'imprimer sur les objets sensibles; à la formation des idées, en tant qu'elles illuminent l'esprit par une représentation fidèle de ce qu'elles sont. Il y a pourtant cette différence,

(1) S. *I.* q. LXXXIV, art. 5.

d'après l'observation de St Thomas, entre Avicenne et les Platoniciens, qu'Avicenne enfermait les idées des choses dans l'intellect agent, la dernière des émanations célestes, d'où, par leur nature et les inclinations naturelles de leur sujet, ces idées entraient par infusion dans l'intelligence de l'homme; tandis que les Platoniciens réalisaient ces idées en formes permanentes et séparées, et leur octroyaient une existence propre, en dehors de l'entendement divin et des autres entendements (1).

St Thomas ne croit ni au monde des idées des Platoniciens ni à la série des émanations d'Avicenne. Quels arguments oppose-t-il à ces inventions, dans leur rapport à la théorie de la connaissance?

L'impossibilité d'expliquer convenablement, dans ces systèmes, l'union de l'âme et du corps. Averroès, nous l'avons vu, s'était flatté de résoudre le problème par la communication du fantôme sensible avec l'idée universelle. On se souvient que St Thomas protestait, au nom de la conscience méconnue, contre cette imagination. Il pouvait, en combattant Avicenne, renouveler les mêmes raisonnements, invoquer le témoignage du sens intime, pour démentir des théories qui font si bon marché de l'activité de l'esprit. Mais ayant déjà gagné sa cause contre Averroès devant le tribunal du sens commun, il avait le droit d'exiger que le philosophe arabe conciliât sa doctrine avec ce simple fait de l'union essentielle de nos deux substances. Avicenne avancera-t-il, avec les Platoniciens, que les sens sont nécessaires à l'âme assoupie pour réveiller en elle les idées? Ce sommeil de l'âme oublieuse, lui répond St Thomas, ne pouvant provenir

(1) *S. I*, q. LXXXIV, art. 4.

que de son union avec le corps, est une pure hypothèse, et même une hypothèse impossible. Car il s'ensuivrait que cette union serait violente et contre nature, et que, plus durerait un semblable rapprochement, plus aussi s'accroîtrait la répulsion et l'antipathie de l'âme, supposition contredite par l'analyse psychologique. Le docteur arabe soutiendra-t-il que la seule fin des facultés sensitives est d'incliner l'esprit humain à se tourner vers l'intellect agent? St Thomas demande alors pourquoi l'aveugle est privé des idées de couleur, et le sourd des idées de son; condition anormale, puisque, si le penchant naturel de l'âme n'est pas assez fort pour la tourner vers l'intellect agent, du moins lorsqu'elle est excitée par l'un de ses sens à solliciter de son maître spirituel l'infusion des connaissances intellectuelles, rien ne doit empêcher que ces connaissances ne soient uniformément distribuées, et que les notions générales des objets sensibles ne parviennent à ceux-là même à qui manquent les sens correspondants (1).

Quant à la doctrine des idées innées, de ces idées latentes dans l'esprit humain, qui se manifestent à l'occasion des phénomènes sensibles par un simple acte d'attention, le Docteur Angélique la rejette plus formellement encore, si j'ose le dire, que les précédents systèmes, et pour extraire de ses ouvrages une profession de foi en faveur de cette hypothèse, il faut faire violence à sa philosophie tout entière, non moins qu'aux textes très-explicites où le saint docteur annonce qu'il désapprouve ces idées. Cette violence on l'a tentée; des partisans des idées innées, prêtant à St Thomas leurs

(1) S., Loc. cit.

opinions, l'ont revendiqué pour l'un de leurs devanciers (1). Comme l'intérêt historique de cette question grandit par suite des controverses soulevées au nom de St Thomas, nous avons résolu d'exposer, avec quelque étendue, ce qui nous paraît être le sentiment du saint docteur. Citons d'abord l'article qui répond directement au sujet débattu.

« Utrum anima intelligat omnia per species sibi naturaliter inditas.

» Sed contra est quod philosophus dicit, in III *de Anima,* de intellectu loquens, quod est *sicut tabula in qua nihil est scriptum.*

» Respondeo dicendum quod, cum forma sit principum actionis, oportet ut eo modo se habeat aliquid ad formam, quæ est actionis principium, quo se habet ad actionem illam, sicut si moveri sursum est ex levitate, oportet quod in potentia tantum sursum fertur esse leve solum in potentia, quod autem actu sursum fertur esse leve in actu. Videmus autem quod homo est quandoque cognoscens in potentia tantum, tam secundum sensum quam secundum intellectum, et de tali potentia in actum reducitur, ut sentiat quidem per actiones sensibilium in sensum, ut intelligat autem per disciplinam aut inventionem. Unde oportet dicere, quod anima cognoscitiva sit in potentia tam ad similitudines, quæ sunt principia sentiendi, quam ad similitudines, quæ sunt principia intelligendi. Et propter hoc Aristoteles posuit quod intel-

(1) Cette prétention a été mise en avant dans une étude philosophique, très-remarquable d'ailleurs, mais très-injuste en ce qui touche les sentiments de St Thomas, et très-fautive dans l'interprétation d'un texte du saint docteur, étude qui a paru dans le *Correspondant* du 25 avril 1856.

lectus, quo anima intelligit, non habet aliquas species naturaliter inditas, sed est in principio in potentia ad hujusmodi species omnes. Sed quia id quod habet actu formam, interdum non potest agere secundum formam propter aliquid impedimentum (sicut leve si impediatur sursum ferri) propter hoc Plato posuit quod intellectus hominis naturaliter est plenus omnibus speciebus intelligibilibus, sed per unionem corporis impeditur, ne possit in actum exire. Sed hoc non videtur convenienter dictum, primo quidem, quia si habet anima naturalem notitiam omnium, non videtur esse possibile quod hujus naturalis notitiæ tantam oblivionem capiat, quod *nesciat* se hujusmodi scientiam habere. Nullus enim homo obliviscitur ea quæ naturaliter cognoscit, sicut quod omne totum sit majus sua parte et alia hujusmodi. Præcipue autem hoc videtur esse inconveniens, si ponatur esse animæ naturale corpori uniri.... Inconveniens enim est, quod naturalis operatio alicujus rei totaliter impediatur per id quod est sibi secundum naturam. Secundo manifeste apparet hujus positionis falsitas, ex hoc quod deficiente, aliquo sensu, deficit scientia eorum quæ apprehenduntur secundum illum sensum, sicut cæcus nullam potest habere notitiam de coloribus; quod non esset, si intellectui animæ essent naturaliter inditæ omnium intelligibilium rationes. Et ideo dicendum est, quod anima non cognoscit corporalia per species naturaliter inditas (1). »

L'âme est originairement en puissance, tant à l'égard des similitudes principes de sensation, qu'à l'égard des similitudes principes d'intellection. Dire, avec Platon, que les similitudes principes d'intellection existent natu-

(1) *S. I*, q. LXXXIV, art 3.

rellement dans l'esprit sans que l'esprit les aperçoive, cachées qu'elles sont par les ténèbres issues de l'union de nos deux substances, c'est imaginer une hypothèse qui tourne au détriment de la conscience, à laquelle on dénie dès lors la capacité de discerner les modifications intérieures. Que l'article soit spécialement dirigé contre le système de Platon, il n'importe; car ce qu'on blâme ici de ce système, c'est moins la raison de la présence des idées dans l'âme que cette présence même. Ces idées seraient de simples conceptions ou, comme s'expriment quelques-uns, les germes de nos conceptions, au lieu d'être des réminiscences, que St Thomas tiendrait le même langage. En fait d'ailleurs, l'objection, à laquelle donnait lieu la théorie Platonicienne de la réminiscence, est mise incidemment après les solutions fondamentales, qui forment la première partie et le corps même de l'article. On n'examine pas si nos idées sont des souvenirs, mais si ces idées, souvenirs ou simples perceptions, naissent avec nous, en même temps que nous, et si l'âme les apporte avec elle comme des accidents nécessaires. Que l'on relise les termes employés par St Thomas pour indiquer cette question : le saint docteur se préoccupe si peu de ce qui en est la source première, dans le système Platonicien, ou de la théorie de la réminiscence, qu'il n'y fait aucune allusion.

Mais voici quelque chose de plus grave : le Docteur Angélique n'a en vue dans tout ce passage que la perception des corps, la connaissauce du monde physique ou des natures matérielles. La preuve en est dans l'intitulé de la question : *Utrum anima corporalia intelligat;* dans les conclusions des objections préliminaires et du corps de l'article : 1° *Ergo anima habet species rerum*

naturalium, 2° Et sic anima intelligit corporalia per species, 3° Intelligit igitur anima res corporeas per species naturaliter inditas, ... corp. artic. *Et ideo dicendum est quod anima non cognoscit corporalia per species naturaliter inditas ;* enfin, dans le *Commentaire* du cardinal Caïétan, où le mot *omnia*, dans l'énoncé du titre de l'article, est accompagné de cette réflexion *supple corporalia.* Or les partisans des idées innées conviennent, avec St Thomas, que les notions générales des choses sensibles nous viennent des sens, et que, sans l'expérience et l'usage d'un organe corporel, nous ignorerions éternellement le genre de ce qui dans l'univers est perceptible à cet organe. Leur dissentiment, si dissentiment il y avait, concernerait les conceptions nécessaires, qui se rattachent à des objets infiniment supérieurs au monde des corps, et sur ce point, disent-ils, outre que la croyance aux idées innées est soustraite au raisonnement négatif du Docteur Angélique, il est encore douteux qu'elle lui déplaise.

Nous répondons à cela, d'abord, qu'il n'entrait pas dans l'esprit du saint docteur de restreindre son argumentation à la seule catégorie des notions sensibles ; nous n'en voulons pour preuve que la solution de la troisième objection, où le fait, mentionné dans le *Ménon* de Platon, s'explique naturellement, dit St Thomas, par la dépendance des conclusions à l'égard des principes premiers. De plus, supposé que les paroles de St Thomas se dussent entendre, d'après le sens littéral, des seules substances corporelles, pour l'inscrire au nombre des défenseurs des idées innées, on aurait à démontrer que, suivant les prémisses de sa psychologie, l'homme dans sa vie présente peut arriver à la vérité sans s'aider des natures visibles, et qu'il se forme ses conceptions sans extraire de ces

natures les matériaux ou les éléments de la pensée. A quiconque porterait jusque-là la liberté des interprétations, nous osons proposer quelques textes, qui, mis en regard de ceux qu'il serait tenté de produire, lui sembleront dignes assurément d'être sérieusement médités. Ainsi, veut-on savoir comment se font, d'après St Thomas, nos conceptions de l'immatériel et de Dieu? « Nous connaissons l'incorporel, dit-il, par comparaison avec les corps, dont les sens nous transmettent le fantôme. Nous connaissons Dieu en tant que cause, *et per excessum et per remotionem* (1). » Ailleurs étudiant le caractère des idées les plus abstraites et les plus immatérielles, de ces notions éternelles, qui ne sont pas des notions de genre et d'espèce, de celles que les Modernes appellent proprement *innées,* comme l'être, l'unité, le bien, il recherche comment l'esprit a pu les engendrer : « C'est en les abstrayant, dit-il, non-seulement de la matière sensible, ou de celle qui supporte les qualités sensibles, mais même de la matière intelligible, ou de celle qui ne retient de ses attributs que la quantité. » *Quædam sunt quæ possunt abstrahi etiam a materia intelligibili communi, sicut ens, unum, potentia et actus, et alia hujusmodi,* en un mot toutes les notions métaphysiques (2). Ce texte assurément est significatif. En voici un autre qui ne l'est pas moins : « Le premier objet de l'intelligence ici-bas, ce n'est pas l'être et le vrai en général, c'est l'être et le vrai considéré dans les choses matérielles. *Nec primum objectum intellectus nostri, secundum præsentem statum, est quodlibet ens et verum, sed ens et verum consideratum in rebus ma-*

(1) *S. I,* q. LXXXIV, art. 7, ad. 3.
(2) *S. I,* q. LXXXV, art. 1, ad. 2.

terialibus (1). » Si la connaissance de l'être singulier et matériel précède la connaissance de l'être en général, l'idée d'être, aussi bien que l'idée de vrai, sera exclue des idées innées. Car une fois en possession de la notion concrète d'un être et d'une vérité, nous obtiendrons la notion abstraite, en usant du procédé de S[t] Thomas, *per excessum et remotionem*. Du moins avouera-t-on que telle est la méthode en honneur dans l'école de S[t] Thomas. Et cette déclaration est conforme aux principes généraux de la doctrine Thomiste, qui proclament la proportion naturelle de l'intelligence humaine et des substances corporelles, « *Proprium objectum intellectui nostro proportionatum est natura rei sensibilis* (2), » l'antériorité des données sensibles par rapport aux données intellectuelles, *Intellectus accipit aliquo modo a sensu* (3), » et le secours que nous retirons des êtres matériels pour la perception de l'invisible et de l'immatériel.

7. Si donc les idées diffèrent des sensations, et si l'esprit ne les possède, ni par une infusion naturelle, ni par une émission de quelque intelligence supérieure, ni par une vision directe de Dieu, reste qu'il en soit lui-même l'auteur et qu'il les produise par son activité personnelle. Telle est, en effet, la vraie doctrine de S[t] Thomas. Nous essaierons moins de la défendre que de l'exposer, puisque le problème, qu'elle agite, doit tourmenter, paraît-il, éternellement la curiosité humaine. Toutefois, comme on a lancé maintes fois contre elle une accusation de sensualisme, que nous ne saurions omettre sans

(1) *S. I*, q. LXXXVII, art. 3, ad. 1.
(2) *S. I*, q. LXXXIV, art. 8.
(3) Ibid., ad. 1.

faire défaut à la cause de la psychologie Thomiste, ce sera notre devoir de l'en disculper.

Aux frontières de la sensation et des choses sensibles commence le domaine de l'intelligence ; des barrières indestructibles, puisqu'elles sont établies de Dieu, ferment de tous les côtés, d'après la doctrine Thomiste, sauf du côté des sens, l'accès des vastes régions de l'idée. La route vers ces régions est donc frayée par la faculté sensitive, dont les perceptions sont *naturellement ordonnées* aux perceptions plus nobles de l'entendement ; car l'*entendement*, encore une fois, *reçoit d'une certaine manière des sens*, et son objet premier et radical a son fondement dans les représentations sensibles (1). Cet accord de l'intelligence et des sens va plus loin, de l'avis du saint docteur, qu'on ne le pense communément. De même que les dispositions de l'âme sont en harmonie complète avec les dispositions de la matière qu'elle vivifie, de même les hommes, en qui l'imagination, l'opinion et la mémoire s'exercent dans les meilleures conditions, sont les plus aptes à bien entendre (2). Aussi S[t] Thomas a-t-il l'habitude de dire que l'acte de l'intelligence réside *principalement et formellement* dans l'intelligence même, et *matériellement* ou par manière de disposition dans les facultés inférieures (3). On comprend qu'isoler ces textes et les examiner séparément, c'est créer les plus grands dangers aux théories du saint docteur ; pour connaître avec sûreté

(1) Intellectus accipit aliquo modo a sensu, et ejus objecta prima et principalia in sensibus fundantur... *S. I*, q. LXXXIV, art. 8.

(2) Quanto corpus est melius dispositum, tanto meliorem.. etc.. *S. I*, q. LXXXV, art. 7.

(3) Actus intellectus principaliter quidem et formaliter... etc... *S. I*, q. LXXXIX, art. 5.

la valeur de son expression et la mesure de sa pensée, on doit légitimement les comparer avec les textes semblables. Ainsi, la dernière citation agréerait sans contredit aux sensualistes ; mais elle s'élucide ailleurs, et cette proposition : « L'acte de l'entendement est *matériellement* dans le sens, » équivaut à celle-ci : « Le sens fournit à l'entendement la matière de son opération (1). »

Que sont donc les perceptions sensibles ou les fantômes des sens? De simples avant-coureurs, des *préambules,* suivant le mot de S[t] Thomas, à l'opération intellectuelle, comme les couleurs à la vision corporelle (2).

Cependant, le saint docteur juge encore la comparaison défectueuse. Les couleurs par elles-mêmes sont capables d'impressionner les nerfs optiques, et d'occasionner la modification sensible, tandis que les fantômes sont par eux-mêmes hors d'état d'affecter l'intelligence et d'en faire jaillir la pensée (3). Voilà pourquoi l'intellect agent, centre et principe de l'activité intellectuelle, verse sur eux sa lumière pour éclairer les caractères immatériels, qui les élèvent à la hauteur d'une conception intellectuelle, et transforme cette notion concrète et matérielle en idée universelle par l'abandon des éléments grossiers, les éléments individuels. De cette illumination résulte, comme dernier terme, une représentation, qui se fait dans l'intellect possible, et qui reproduit le fantôme avec ses seuls caractères universels (4).

(1) *S. I,* q. LXXXIV, art. 6.

(2) Phantasmata enim præambula sunt actionis intellectus, sicut colores actionis visus... *De unitate intellectus.*

(3) *S. I,* q. LXXXIV, art. 6.

(4) Virtute intellectus agentis resultat quædam similitudo in intellectu possibili.... etc.... *S. I,* q. LXXXV, art. 1, ad. 3.

Mais si la transformation de la notion sensible en notion intellectuelle a lieu par illumination, par irradiation, par diffusion de la clarté dont l'intelligence est la source, que devient l'activité de l'esprit? Cette activité consiste, dit St Thomas, en ce que l'intelligence, s'emparant du fantôme, dégage les propriétés essentielles des propriétés individuelles, et par son énergie rassemble les qualités spécifiques mêlées et confondues dans l'être particulier (1). Cette épuration de la notion sensible nécessite évidemment l'intervention d'une force active, qui joigne au pouvoir d'illuminer le fantôme celui de le dépouiller et de le débarrasser des éléments individuels. Aussi, dans saint Thomas, l'entendement agissant *universalise* l'image, en même temps qu'il l'éclaire, c'est-à-dire qu'en supprimant les éléments d'individuation, il tire d'une perception sensible une perception intellectuelle, d'une perception déterminée une perception indéterminée (2), d'une perception particulière une perception générale. Ce travail est la cause efficiente de la compréhensibilité du fantôme par l'esprit ou de son intelligibilité (3).

8. Telle est, dans le système Thomiste, la théorie de l'*abstraction :* abstraire une forme, c'est l'arracher à son sujet; abstraire une forme intelligible d'une forme sensible, c'est séparer la première, non-seulement de la matière, ce qui convient pareillement, d'après St Thomas, à la perception sensible, c'est aussi la séparer des condi-

(1) Hoc est abstrahere universale a particulari..., considerare scilicet naturam speciei... Ibid., ad. 1.

(2) Objectivement, bien entendu.

(3) Phantasmata et illuminantur ab intellectu agente, et iterum ab eis...... etc...... *S. I,* q. LXXXV, art. 1, ad. 4.

tions matérielles qui l'individualisent (1). Les conditions d'individuation s'effaçant laissent l'espèce à découvert, et la considération d'un être en dehors de ses principes d'individuation donne la connaissance d'un objet immatériel (2). Par exemple, nous acquérons l'idée abstraite d'humanité, quand nous isolons l'humanité des individus de l'espèce humaine. L'humanité représente une nature universelle, c'est-à-dire une idée également applicable à tous les êtres particuliers, qui sont compris dans la catégorie des hommes. Cette abstraction ressemble à certains égards à l'abstraction de la forme sensible, puisque les deux formes existent, après l'abstraction, en dehors de leur sujet; mais elle en diffère, en ce que la forme sensible se détache d'elle-même et s'insinue dans le sens au simple contact de l'objet et de l'organe, sans que le sens agisse sur l'objet pour se l'assimiler, vu que l'objet, par ses qualités sensibles, appendices formels, agit au contraire sur l'organe des sens, tandis que, dans l'abstraction intellectuelle, l'esprit façonne lui-même son objet, qu'il l'élabore et le métamorphose pour l'accommoder à sa propre nature. Le sens est passif dans l'abstraction sensible; il subit l'action du corps impressionnant; l'entendement développe une activité réelle dans l'abstraction de l'idée, et possède l'initiative d'influence à l'égard de son objet, au moment de leur première relation.

Au fantôme des sens, intellectualisé par l'esprit, succède donc, comme terme final de l'opération intellectuelle, l'idée abstraite, l'universel. Quelle est la part de la ma-

(1) Intellectus, qui abstrahit speciem non solum a materia, sed. ..... etc..... *S. I,* q. LXXXIV, art. 2.

(2) Hæc (species) cum sit abstracta a principiis individuantibus. ..... etc..... *De unitate intellect.*

tière dans cette idée ? Et d'abord la matière entre-t-elle dans la notion universelle ? St Thomas, qui l'a choisie pour être le principe d'individuation, et qui rejette dans la formation de l'idée les éléments individuants, l'éliminera-t-il de la perception intellectuelle ? L'éliminer, c'est nier que l'entendement connaisse les genres et les espèces des êtres matériels ; l'admettre dans tous les concepts, c'est répudier les notions nécessaires.

Le Docteur Angélique distingue donc quatre sortes d'*abstraction* : l'*abstraction sensible*, l'*abstraction intellectuelle*, l'*abstraction mathématique*, l'*abstraction métaphysique*. L'abstration sensible donne l'image de l'objet, et par conséquent de la matière individuelle avec ses qualités individuelles. L'abstraction intellectuelle donne l'idée de l'espèce, ou d'une matière sensible générale, par conséquent avec des qualités analogues. L'abstraction mathématique donne l'idée d'une matière intelligible générale, c'est-à-dire sans autre qualité que la quantité. Enfin l'abstraction métaphysique donne l'idée purement immatérielle ou sans aucune notion de matière même intelligible.

Selon cette division, les idées se partagent en quatre catégories : idées-images, idées-intellectuelles, idées-mathématiques, idées-métaphysiques. La notion de pierre est une idée-image, la notion d'homme une idée-intellectuelle, la notion de cercle une idée-mathématique, la notion d'être une idée-métaphysique. Elles se forment, a dit St Thomas, par abstraction. Dans la théorie de la connaissance sensible, nous avons décrit le premier degré de l'opération abstractive ; on connaît déjà le mode d'abstraction du second degré ; le troisième et le quatrième diffèrent du second par les éléments abstraits, non par la

manière de les abstraire. Dans l'idée d'homme, mon esprit fait abstraction d'une matière sensible individuelle ; mais peut-il faire abstraction d'une matière sensible commune ? Non ; car s'il n'est pas essentiel à l'homme d'avoir tels os et telles chairs, il est de son essence d'avoir des os et des chairs (1). Dans l'idée de cercle, j'abstrais les notions de froid, de chaud, de dur, de mou, c'est-à-dire la notion d'une matière sensible tant individuelle que commune ; mais je ne puis abstraire l'idée d'étendue ou de quantité, parce que cette idée est inséparable de l'idée de substance matérielle. Cependant je puis faire abstraction de la notion de matière intelligible individuelle ; j'obtiens ainsi la notion de matière intelligible générale, par exemple, la notion d'une courbe en général (2). Enfin dans l'idée d'être, je possède une notion, dont la matière même intelligible est absente (3).

St Thomas aurait dû ajouter que les idées métaphysiques sont seules universelles et nécessaires, au lieu que les autres idées de l'intelligence ne sont que générales. Cette distinction ne ressort pas assez évidemment de sa théorie, et n'a pas toujours été suffisamment respectée dans ses ouvrages (4).

Ainsi, selon le système Thomiste, les notions contenues dans les trois dernières catégories ont cela de commun, qu'elles proviennent d'un acte de l'esprit, opérant sur les images des objets physiques, et dégageant l'élé-

(1) *S. I,* q. LXXXV, art. 1, ad. 2.

(2) Ibid.

(3) Ibid.

(4) Cette confusion des idées de genre et d'espèce et des idées universelles a été reprochée à Aristote, dont l'*intelligible* semble n'être toujours que le *général.*

ment essentiel de son union avec les autres éléments. On peut formuler en ces termes la loi de cette abstraction : Étant donné par l'expérience un phénomène sensible, un degré d'être, une qualité quelconque, l'intelligence élimine de cette notion particulière les conditions individuelles ou les limites, et conçoit par là l'idée universelle.

Les adversaires de cette théorie confessent qu'à la vérité notre esprit se forme de la sorte les idées générales, qu'il les recueille, par son activité, des modifications sensibles, en dépouillant l'objet de ces modifications des propriétés individuelles; mais ils réprouvent ce mode de formation en ce qui touche les idées vraiment universelles, et ne ménagent pas à ses partisans l'épithète de sensualistes. Nous devons à S[t] Thomas d'examiner jusqu'à quel point ce reproche est fondé.

Le sensualisme est la négation de l'intelligence et l'assimilation de l'homme à l'animal. Si la théorie Thomiste de l'abstraction mène au sensualisme, ce sera, ou bien parce qu'elle identifiera la sensation et l'idée, ou bien parce qu'elle supprimera dans l'homme la substance spirituelle, en faisant de l'âme une table rase sur laquelle il n'y a d'abord rien d'écrit. Voilà les deux objections généralement élevées contre elle : nous allons essayer d'y répondre.

Premièrement, la confusion de la sensation et de l'idée est possible de deux manières : ou bien en prétendant que le phénomène sensible, en tant que mode de l'âme, est identique au phénomène intellectuel, ou bien en prétendant que l'objet de la sensation est pareillement objet de l'idée. Si, d'une part, l'âme n'a qu'un mode de connaître, et si ce mode est la sensation, elle n'a qu'une puis-

sance, la sensibilité. Si, d'autre part, la sensation et l'idée ont absolument le même objet, de l'identité de l'objet on infère logiquement, en raison d'une proportion nécessaire, l'identité de la perception et par conséquent de la faculté.

S[t] Thomas est-il tombé dans l'une, au moins, de ces deux erreurs? J'ouvre son *Traité de l'Homme* et je lis, à l'article premier de la quatre-vingt-cinquième question : « L'entendement abstrait l'idée du fantôme, non que ce soit la même forme qui réside primitivement dans le fantôme et qui passe ensuite dans l'entendement, comme on voit un corps changer de place : *Dicitur abstrahi species intelligibilis a phantasmatibus : non quod aliqua eadem numero forma, quæ prius fuit in phantasmatibus, postmodum fiat in intellectu possibili, ad modum, quo corpus accipitur ab uno loco, et transfertur ad alterum.* » En une foule d'endroits, je trouve cette phrase : « Le sens a pour objet le singulier; l'entendement, l'universel : « *Sensus est singularium ; intellectus autem universalium.* »

Sans doute, dira-t-on, voilà bien les paroles de S[t] Thomas, mais avait-il le droit de parler ainsi? Si la matière est ce qui donne lieu à la conception intellectuelle, les idées ne sont-elles pas des sensations? Nullement, et c'est une grande illusion dans les adversaires du Thomisme, que cette confusion de la sensation et de l'idée, sous prétexte que ces phénomènes ont l'un et l'autre, dans la théorie de S[t] Thomas, leurs éléments objectifs dans la matière. A ce compte, que devrait-on penser des idées générales qui représentent les différentes classes des êtres matériels? Que ces idées sont des sensations, puisque leurs matériaux sont fournis par les substances corporelles. Voir telle couleur et connaître la couleur en

général, devraient désigner un même mode de l'âme. Le sensualisme, et, cette fois, un légitime sensualisme sortirait de cette proposition. Mais ne sait-on pas que c'est le propre de toute substance matérielle d'affecter les sens par certains côtés, et d'être saisissable d'une autre manière à l'intelligence ? En effet, le sens est ébranlé dans son organe par l'influence des qualités dites *sensibles :* la chaleur, la couleur, l'odeur. L'ensemble de ces qualités dans un individu compose ce que St Thomas appelait tout à l'heure la *matière sensible individuelle,* matière soustraite à la connaissance de l'entendement. Au premier degré de l'abstraction intellectuelle, l'entendement n'a pas pour objet, d'après le système Thomiste, la matière sensible individuelle, mais ce qui dans un corps représente les propriétés générales et spécifiques, et comme ces propriétés sont incapables d'occasionner la sensation, j'en conclus que, dans la doctrine de St Thomas, le phénomène intérieur, où elles entrent comme élément objectif, différera nécessairement de la sensation. Si ces notions, qui se rapprochent le plus des notions sensibles, en sont pourtant si différentes, que sera-ce des idées plus épurées et, pour ainsi dire, plus abstraites, dont les matériaux se tirent toujours, au jugement de St Thomas, de ce qui défie le plus dans les corps les atteintes des sens, la substance, par exemple, l'être, l'unité ? A moins de prétendre que ces idées ne représentent aucune des propriétés de la matière, et qu'il n'existe ni substances matérielles, ni êtres matériels, n'est-on pas forcé de convenir que ces propriétés, échappant à l'action des puissances sensitives, certains éléments des corps peuvent être *d'une certaine façon* objets de perception, sans que les perceptions dont ils sont les objets soient

pour cela des sensations ? Donc les qualités sensibles individuelles étant ce qui donne lieu à la sensation, comme causes de la sensation, phénomène purement passif, et les qualités générales étant ce qui donne lieu à la conception intellectuelle, mais comme objet et non comme cause, c'est mal entendre, croyons-nous, la doctrine de St Thomas, que de l'adjoindre au sensualisme en prétextant qu'elle identifie la sensation et l'idée (1).

Deuxièmement, est-il vrai que le système Thomiste nie la substance spirituelle, en faisant de l'âme une *table rase, sur laquelle il n'y a d'abord rien d'écrit?* Cette accusation repose sur ce faux principe du Cartésianisme, que l'essence de l'âme est dans la pensée actuelle. Nous concevons très-bien l'âme humaine comme une substance spirituelle dont une des propriétés essentielles est d'être capable de penser, et nous concevons la pensée comme un mode ou qualité de l'âme. « Toutes les fois, écrivait Bossuet, que M. Leibnitz entreprendra de prouver que l'essence du corps n'est pas dans l'étendue actuelle, non

(1) Les sensualistes nient la nature intelligente, non en avançant que, sans le phénomène sensible, l'esprit serait destitué de perceptions, ce qui n'est nullement déraisonnable, mais en prétendant que la sensation, par le simple effet d'une certaine attention, se transforme en idée, de sorte que la modification passive de l'âme, sans subir l'action d'une force supérieure au sens, devient un phénomène intellectuel. Nous avons indiqué les limites qu'assigne St Thomas à l'élément empirique dans la génération de l'idée ; loin qu'il affirme l'identité de la sensation et de l'idée, loin qu'il établisse cette dernière dans une dépendance absolue des organes, loin qu'il en dissimule le caractère actif, il déclare et il a le droit de déclarer, conformément à ses principes, que le mode intellectuel est autre que le mode sensible, qu'il se forme sans l'usage ni le concours d'un organe, et qu'il germe dans l'âme par un travail de l'entendement.

plus que celle de l'âme dans la pensée actuelle, je me déclare hautement pour lui. »

Quelles preuves allègue-t-on d'ailleurs à l'appui de cette opinion ? Que l'intelligence est créée pour connaître, et que l'intelligence qui ne connaîtrait pas existerait seulement en puissance. Nous accordons que la fin de l'être intelligent est de connaître ; mais en ce qui touche l'acte même de connaître, nous distinguons entre les intelligences pures et les esprits unis à des corps. Les intelligences pures doivent connaître, dès qu'elles sont, parce que, dès qu'elles sont, par la loi même de leur nature, elles se trouvent directement en relation avec la vérité. Quant aux esprits unis à des corps, on comprend que d'autres lois président à leurs actes, parce que ces esprits ne soutiennent pas nécessairement avec la vérité des rapports immédiats et directs. Est-ce détruire la substance intelligente que d'éviter le sophisme, qui de la notion d'une intelligence pure voudrait nous conduire à des notions exactement identiques sur les intelligences unies à des corps ?

9. Puisque ces oppositions de système sont nées à l'occasion des notions et des vérités nécessaires par la difficulté d'expliquer leur origine en chacun de nous, insistons sur ce côté de la doctrine Thomiste.

La formation des notions nécessaires constitue le quatrième genre d'abstraction, et, quoique au fond le procédé ne diffère pas du procédé mis en œuvre dans les autres genres d'abstraction intellectuelle, il offre cependant une particularité frappante. St Thomas s'exprime, en effet, au sujet des notions et des vérités nécessaires, d'une tout autre façon qu'au sujet des notions et des

vérités intellectuelles et mathématiques : il les appelle des notions et des vérités *connues par elles-mêmes*, signifiant par-là que l'esprit ne les forme pas à l'aide de connaissances antérieures.

Le premier caractère de ces vérités, de l'avis du Docteur Angélique, est donc d'être claires et intelligibles de soi. Aussi quiconque comprend les termes qui les expriment, comprend aussitôt le jugement lui-même, et, dans les idées qui le composent, aperçoit de première vue les rapports essentiels. Quand on sait ce qu'est le tout et ce qu'est la partie, on sait en même temps que le tout est plus grand que la partie (1). De là vient que les principes premiers et nécessaires s'imposent à l'intelligence, parce qu'ils se rapportent à des notions communes que personne n'ignore, comme l'être, le non-être, le tout et la partie, etc...

A cette qualité d'être évidents de soi, il faut ajouter, dit S[t] Thomas, la qualité d'être les bases nécessaires et le point de départ du raisonnement, *prima demonstrationum principia* (2). Ces principes sont indémontrables (3) ; mais par eux nous démontrons la vérité des autres propositions. Car lorsque nous appliquons les principes universels aux faits particuliers que nous tenons de l'observation expérimentale, nous acquérons la science, par nos propres investigations, en allant du connu à

(1) Ex hoc aliqua propositio est per se nota, quod prædicatum... etc.... *S. I*, q. II, art. 1. — *S. Cont. Gent.*, lib. II, c. 83.... Hæc sola principia intellectus....

(2) Omnis scientia procedit ex principiis per se notis..... *S. I*, q. I, art. 2.

(3) Scientiarum principia vel sunt per se nota, et probari non possunt... q. I, art. 6.

l'inconnu. Aussi S[t] Thomas observe-t-il que ces vérités nécessaires sont placées à la tête des sciences, et que l'argumentation serait suspendue dans le vide, si elle n'était reliée par son principe à ces connaissances immédiates, comme à des points immobiles, dont le raisonnement ne saurait se détacher sous peine d'être anéanti (1). Suivant les lois éternelles de l'ordre, une force dérivée doit retourner à son principe, comme à sa raison d'être et à sa véritable perfection. La volonté de l'homme tend sans cesse vers le bien universel, comme vers le centre où convergent les biens particuliers, et sa consistance lui vient de sa conformité à cette loi de son être. De même, son intelligence, rayon dérivé de la lumière éternelle, remonte par un retour naturel vers la source cachée, et marque cette tendance par l'uniformité de son point de départ, c'est-à-dire les principes premiers, universels et nécessaires (2). La faiblesse de l'intelligence, n'est donc pas un obstacle à la possession de ces vérités, puisque l'enfant, au début de son éducation, juge, d'après elles, l'enseignement de son maître, et, pour entendre les leçons qu'on lui donne, prête l'oreille à la voix du maître intérieur, ou consulte ces principes d'éternelle raison (3). La science, dit encore fort bien S[t] Thomas, se transmet aux mêmes conditions que la santé se rétablit ; pour procurer la guérison, le médecin s'aide d'un principe naturel de santé, qui subsiste dans le corps,

(1) Quum natura sit primum quod est in unoquoque, oportet...etc... *S. I*, q. LX, art. 2.

(2) Secundum hanc rationem divinæ providentiæ hoc in rebus omnibus invenitur, ut..... *S. I*, q. CXIII, art. 1.

(3) Inest unicuique homini quoddam principium....... *S. I*, q. CXVII, art. 1.

malgré le dérangement partiel de la constitution, quand la maladie n'est pas mortelle; pour communiquer la science à son disciple, le maître s'adresse aux principes naturels de connaissance, c'est-à-dire à l'entendement agissant et aux axiomes, et soutient les premiers efforts de cette jeune intelligence, en la conduisant par une progression bien ordonnée des vérités déjà connues ou intelligibles de soi à leurs conclusions (1).

Mais cette déclaration semble mettre en péril la doctrine de St Thomas sur la formation des idées. Si, pour connaître, l'enfant a besoin et d'un entendement actif et de vérités évidentes par elles-mêmes, *intellectus agens et prima principia per se nota*, pourquoi St Thomas s'est-il prononcé avec tant de force contre les hypothèses de la *réminiscence, de la vision en Dieu*, et des *idées innées?* Pourquoi? Parce que ces hypothèses, outre leur peu de fondement, lui semblaient rétrécir le théâtre de l'activité intellectuelle, et dépouiller l'homme de la propriété de ses connaissances les plus hautes. Après la restitution des idées métaphysiques à l'intellect agent, l'interprétation du dernier texte dans un sens contraire à cette première théorie est-elle recevable? Le saint docteur viendra-t-il contredire sa première affirmation? La contredire, non, mais la compléter. D'après l'ordre chronologique, l'abstraction de l'idée nécessaire est antérieure à l'abstraction des autres idées intellectuelles; dès que l'esprit est capable de réfléchir sur le phénomène sensible, ou de concentrer son attention sur les objets de l'univers, il dégage l'idée nécessaire de ce phénomène ou de ces objets, par une opération mystérieuse, inaperçue, résultat d'une

(1) Ibid., ad. 1.

inclination inhérente à son essence et à son titre de force aveuglément soumise aux lois constitutives de l'être intelligent. Cet acte est d'autant moins observable qu'il est plus rapide, plus intime ou, comme dit S[t] Thomas, plus *connaturel*. En demander compte à la raison, c'est oublier que la cause seconde est subordonnée forcément à la cause première. Toujours est-il qu'aux yeux de S[t] Thomas, les idées nécessaires sont les premières productions de l'entendement agissant, et non des perceptions *innées*, non des notions *infuses*. En voici la preuve convaincante : « *Inest unicuique homini quoddam principium scientiæ, scilicet lumen intellectus agentis, per quod cognoscuntur statim a principio naturaliter quædam universalia principia omnium scientiarum* (1). »

Il est donc avéré que la formation des idées vraiment universelles est rapportée par S[t] Thomas à l'intellect actif. Le même texte ne prouve-t-il pas que le Docteur Angélique appréciait les différences des deux procédés, nommés de nos jours *abstraction immédiate* et *abstraction médiate*, la première, opérant spontanément sur un seul phénomène, dont elle extrait la *forme pure* ou l'idée, la seconde s'exerçant sur plusieurs phénomènes, dont elle fond les ressemblances, après un travail plus ou moins long, en une notion abstraite collective. Les termes, dont use le saint docteur, pour caractériser ce premier genre d'abstraction, *statim, naturaliter, a principio*, répondent assez bien aux qualifications d'*instantanée*, d'*intuitive* et d'*immédiate*. Dans l'un des écrits de S[t] Thomas, nous avons pu noter un passage fort explicite, où se trouve indiqué le parallèle des deux abstractions ; l'une

(1) Ibid., corp. artic.

élimine la particularité du phénomène à l'aide du raisonnement, *ratiocinando ;* l'autre, guidée par le seul instinct naturel, atteint son terme sans aucun détour. Quand je veux former, dit S[t] Thomas, l'idée abstraite de pierre, je compare plusieurs pierres ensemble, et je conclus, après comparaison, c'est-à-dire après la perception de ce qu'elles ont de semblable et de dissemblable, l'existence d'une essence identique et commune aux objets comparés (1). Ce travail est inutile pour concevoir les idées abstraites, que comprennent dans leur sein les principes universels ; ces idées sont aussi bien dans la première notion sensible que dans la cinquantième : un phénomène sensible se produit ; à l'instant, sans recourir à la comparaison, j'élague les circonstances particulières du fait, et j'ai l'idée ; avec l'idée naît le principe par une sorte d'intuition naturelle, de perception spontanée, ou, comme le dit S[t] Thomas, *statim, naturaliter, a principio.*

C'est là, aux yeux de S[t] Thomas, le troisième et le plus remarquable caractère des notions et vérités nécessaires. L'on ne s'attendait peut-être pas à cette analyse de la part d'un docteur du treizième siècle.

(1) Quum volo concipere rationem lapidis.... etc.... Opusc. *De differentia divini verbi et humani.*

§ V.

1. Rapport d'assistance. — 2. Mesure de la coopération du sens au phénomène intellectuel.

1. Ce n'est pas seulement dans la génération de l'idée que la théorie de S[t] Thomas concorde avec son sentiment, qui est aussi le sentiment vulgaire, le sentiment de l'humanité, sur l'union de nos deux substances. Cet accord persiste dans un troisième rapport, que le saint docteur constate comme faisant suite aux rapports de temps et de formation, entre nos diverses facultés de connaître et leurs opérations respectives ; je veux parler d'un rapport d'assistance, qui continue le concours du corps, ou la coopération du sens à la perception de l'entendement, même après la production de l'idée, même après la naissance de la conception.

Non-seulement, dans le système de S[t] Thomas, il n'y a point d'idées innées, de notions infuses, d'intuitions directes d'un esprit supérieur ; non-seulement il n'existe point de conception intellectuelle, d'idée qui ne soit abstraite, au point de vue de son élément objectif, des images des sens ; pour contempler les intelligibles déjà conçus, l'âme a besoin, pour ainsi parler, de les fixer à quelque objet physique ; car *elle n'entend rien sans fantôme* (1). De là vient que lorsqu'elle s'occupe de choses spirituelles,

(1) Nihil sine phantasmate intelligit anima.... *S. I*, q. LXXXIV, art. 7..... Aristote. *De Anima*, lib. III, c. 8. *μὴ αἰσθανόμενος οὐδὲν ἂν μάθοι, οὐδὲ ξυνείη, ὅταντε θεωρῇ, ἀνάγκη ἅμα φάντασμά τι θεωρεῖν.*

elle se rend involontairement et fatalement attentive à certaines figures plus ou moins déliées, et dans les notions générales à quelque individu de l'espèce exprimée par la notion. Quand nous raisonnons sur l'humanité, le souvenir ou l'image de quelque homme se présente aussitôt à nous ; nous parlons de l'homme en général, tout en le personnifiant dans Pierre ou dans Paul.

2. St Thomas nomme cette attention *un retour vers les fantômes, un regard jeté, pour ainsi dire, en arrière vers l'image de l'objet sensible dont l'esprit a dégagé l'idée.* Il cite à l'appui de son opinion plusieurs faits, tels que la la folie, la léthargie, le sommeil, qu'il corrobore par un autre phénomène d'expérience. Selon lui, la folie provient d'un dérangement dans le cerveau, d'une lésion dans les organes de l'imagination (1). La léthargie frappe l'entendement d'impuissance, parce que l'organe de la mémoire imaginative interrompt son service ordinaire (2). Il en est de même du sommeil, où l'engourdissement des facultés sensitives influe sur l'intelligence au point de la plonger quelquefois dans une complète inertie (3). Le

(1) S. loc. citato.

(2) Ibid.

(3) Ibid. — A ce propos, le saint docteur distribue les rêves en trois classes. L'absence des rêves, dit-il, est l'indice d'une grande abondance et d'une grande agitation des vapeurs. Quand les vapeurs sont moins abondantes et moins agitées, les images se présentent, mais sans ordre et sans liaison, tels que sont les songes des fiévreux. Le mouvement des vapeurs est-il encore moins précipité? les images se succèdent avec une certaine régularité, comme dans les songes des hommes sobres et doués d'une forte imagination, ou comme après un temps de sommeil assez long. Dans le cas d'une petite quantité de vapeurs, les sens conservent si bien leur vivacité, qu'à la présence des apparitions fantastiques nous jugeons que nous

Docteur Angélique s'autorise de ces faits pour affirmer la nécessité des notions sensibles, afin que l'intelligence puisse exercer ses opérations, même quand elle s'est élevée par l'abstraction au-dessus de ces notions secondaires.

De plus, chacun de nous n'expérimente-t-il pas qu'aussi souvent qu'il conçoit, sa conception est mêlée de certaines perceptions sensibles dont l'esprit tenterait avec d'autant plus de peine de se débarrasser, qu'il les recherche sans s'en douter, parce qu'elles lui sont indispensables pour considérer l'objet de sa conception. Ainsi se dévoile, au jugement de St Thomas, le secret de la communication d'une science quelconque : il est tout entier, dit le saint docteur, dans l'habileté du maître à revêtir les connaissances intellectuelles d'exemples et de comparaisons sensibles, proportionnés à la vérité des instructions, en d'autres termes, à présenter au disciple les vérités scientifiques sous forme d'images ou de figures, d'où son intelligence est chargée de les extraire (1).

Cette doctrine a contre elle les mêmes philosophes qui repoussent le système de la formation des idées à l'aide des sensations ; car elle est la conséquence légitime de ce système, et la proscription de la première théorie peut sembler un motif suffisant de condamner pareillement la seconde. Cependant, que ces philosophes se souviennent que l'un des hommes qu'ils citent avec le plus d'empressement, Bossuet, craint de juger témérairement en décidant contre St Thomas, et qu'à tout prendre, les Thomistes auraient plutôt le droit de revendiquer ses paroles

sommes le jouet d'un rêve, en réfléchissant sur les images que nous voyons et sur la nature des choses qu'elles représentent..... Cette théorie se rattache à la théorie des sens intérieurs.

(1) *S. I*, q. CXVII, art. 1.

au nom de la théorie de leur maître que leurs adversaires de s'en glorifier. « Notre vie, dit Bossuet, ayant commencé par de pures sensations, avec peu ou point d'intelligence, est dépendante du corps (1). » Plus loin, il dit encore : « On met en question s'il peut y avoir en cette vie un pur acte d'intelligence, dégagé de toute image sensible, et *il n'est pas incroyable* que cela puisse être durant de certains moments dans les esprits élevés à une haute contemplation et exercés durant un long temps à se mettre au-dessus des sens. Mais cet état est fort rare, et il faut parler ici de ce qui est ordinaire à l'entendement. L'expérience fait voir qu'il se mêle *toujours ou presque toujours* à ses opérations quelque chose de sensible. » Et encore : « De là vient que nous ne pensons *jamais ou presque jamais* à quelque objet que ce soit, que le nom dont nous l'appelons ne nous revienne. »

Bossuet explique ce mélange de la notion sensible et de la notion intellectuelle par l'habitude contractée dès l'enfance de sentir et d'imaginer aussi souvent que nous concevons. L'explication de St Thomas part d'un principe plus fondamental. L'homme étant un composé substantiel de matière et d'esprit, ses opérations, qui sont les manifestations de son être, porteront la marque de sa double nature ; car, en lui, c'est le composé qui agit, et non l'une des deux parties constituantes. Or, si la conception intellectuelle avait lieu sans image, pourrait-on dire que l'homme conçoit ? On ne le pourrait, pas plus que l'on ne pourrait dire que l'homme marche, si le corps était, indépendamment de l'âme, la cause de ce mouvement. Donc, premièrement, afin que

(1) *De la connaissance de Dieu et de soi-même*, chap. III, § 14.

la pensée soit un acte du composé, l'âme et le corps y doivent concourir, chacun à sa manière : le corps, en préparant les matériaux d'où la pensée se forme, ou les éléments qui en recèlent l'objet ; l'âme, en transformant cette matière, ainsi disposée, par son activité propre. Deuxièmement, après la génération de l'idée, si la perception se continue ou se renouvelle, cette coopération se reproduira d'une façon uniforme, et le produit direct de l'entendement ou l'idée s'alliera, comme auparavant, au produit naturel de la sensation, à l'image. C'est ainsi que St Thomas tâche d'établir la liaison de cette théorie avec la théorie capitale de l'union substantielle de l'âme et du corps.

§ VI.

1. Objets de l'entendement. — 2. De l'être en général. — 3. De la quiddité. — 4. De la vérité. — 5. De l'universel. — 6. Des substances spirituelles. — 7. Du singulier matériel.

1. Nous avons dit que, dans le système Thomiste, la connaissance intellectuelle avait pour objet premier et radical la *quiddité* des choses sensibles, et que cette proposition était la conséquence de deux aphorismes ainsi conçus : « Le mode de perception est proportionnel au mode d'existence, » et « Tout ce que reçoit un sujet participe de sa manière d'être. » Il ne s'ensuit pas, avons-nous ajouté, que la perception de l'entendement soit contenue dans les limites des essences corporelles, et pour éloigner les objections qu'une restriction semblable n'eût pas manqué de susciter contre la théorie de St Thomas, nous avons indiqué des passages précis, où le

Docteur Angélique développe sa pensée de façon à couper court à toute fausse interprétation. Nous avons à déterminer maintenant les formes principales qu'affectent, d'après l'école Thomiste, les conceptions de l'esprit par rapport à son objet; en d'autres termes, à rechercher les diverses considérations auxquelles se livre l'entendement dans l'acquisition des connaissances.

S[t] Thomas déclare, en effet, qu'il y a multiplicité de considérations dans la manière dont l'intelligence embrasse son objet. Ici, c'est à la substance que l'esprit s'attache; là, c'est la vérité qu'il examine, plus souvent, c'est l'universel qu'il envisage, et chacune de ces études donne lieu à des considérations différentes.

2. Mais au milieu de cette variété d'aspects, sous lesquels s'offre à l'intelligence la nature de son objet fondamental, une même notion accompagne invariablement chacune de nos perceptions. L'idée de l'être, dit S[t] Thomas, est inséparable de la connaissance intellectuelle. Aussi forme-t-elle un genre improprement dit, une catégorie supérieure aux catégories plus ou moins nombreuses dans lesquelles on range méthodiquement la multitude de nos idées. C'est le genre *transcendental*, qui ne se distingue point des genres proprement dits et subalternes (1). Pour le séparer, en tant que genre, de la substance et de la qualité, l'on en devrait former un genre subalterne, compris à ce titre sous un genre plus étendu, et c'est ce qui ne se peut, puisque rien n'est au-dessus de l'être. De là vient que l'idée de l'être entre comme élément dans chaque opération intellectuelle.

(1) *S. I*, q. III, art. 5.

Aussi l'appelle-t-on *premier intelligible*, parce que l'être est ce qui tombe à première vue sous le regard de l'entendement, ce qui sollicite avant tout le reste l'attention de notre pouvoir de connaître (1).

Ce nom de premier intelligible est donc, dans la langue de S[t] Thomas, la qualification de l'objet, à qui l'esprit s'adresse, si l'on peut parler de la sorte, préférablement à tout autre, non par une prédilection réelle ou réfléchie, mais par une de ces inclinations spontanées qui conservent, en même temps qu'elles attestent, l'ordre essentiel et l'harmonie légitime entre les objets naturellement ordonnés.

En effet, ajoute S[t] Thomas, c'est par l'être seulement que se forment nos conceptions intellectuelles. Comment entendre ce qui n'est pas? Le néant, qui n'a point d'idée, ne saurait être intelligible par lui-même. Si nous en formons une conception quelconque, nous en sommes redevables à son contraire, c'est-à-dire à l'être, dont l'absence ou la négation fait le non-être ou le néant. Supprimez l'être, qui nous représente ce qu'il y a de réel et de véritable, vous n'aurez entre les mains que le néant et le faux. Encore la pensée ne pourrait-elle s'arrêter à ces deux dernières notions, si, par un regard rétrospectif, elle n'évoquait le souvenir de l'être absent ou nié pour leur prêter une signification. Aussi S[t] Thomas dit-il que le néant de lui-même ne saurait être objet de la perception, et qu'il le devient par un travail de l'esprit suppléant à ce qui lui manque (2). Puis

(1) Primo in conceptione intellectus cadit ens,.. etc... *S. I*, q. V, art. 2.

(2) Non ens non habet in se unde cognoscatur,... etc... *S. I*, q. XVI, art. 3, ad. 2.

donc qu'une chose n'est intelligible qu'autant qu'elle est, la qualité de premier intelligible appartient de droit à l'être en général.

Cette conclusion importe beaucoup plus qu'il ne paraît d'abord dans la critique de la psychologie Thomiste : elle explique la méthode employée par S[t] Thomas pour distribuer les différentes parties de la science philosophique, et le rôle inférieur où la nature de son objet relègue, d'après lui, la psychologie. Rapprochée de la conclusion identique que recommande le texte de la *Somme contre les Gentils*, traduit au commencement de cet *Essai*, elle motive, sans la justifier sans doute à nos yeux, la marche suivie par le Docteur Angélique et le choix de son procédé.

La comparaison, faite par S[t] Thomas, entre quelques-unes de nos idées les plus fondamentales, comme les idées de l'être, du vrai, du bien et du beau, confirme la justesse de l'appellation réservée à la première de ces notions. La vérité, la bonté, la beauté présupposent l'être, non-seulement parce qu'il n'y a de bonté, de vérité, de beauté que dans ce qui est, mais encore parce que les notions du vrai, du beau, du bien sont subordonnées à la notion générale de l'être qu'elles impliquent (1). Cet ordre est retracé, dit S[t] Thomas, dans le mouvement de la pensée humaine ; car l'esprit perçoit d'abord l'être de l'objet ; il se connaît, en second lieu, comme percevant cet être ; enfin, il se connaît comme le désirant (2). D'autre part, l'idée du beau, qui consiste dans l'appré-

(1) *S. I*, art. 2 et 4, ad. 1..... q. XVI, art. 3, ad. 3.

(2) Intellectus per prius apprehendit ipsum ens.....etc..... *S. I*, q. XVI, art. 4, ad. 2.

hension intellectuelle de l'ordre et de l'harmonie (1), se rapporte à l'entendement, dont l'opération est, suivant l'ordre de raison au moins, antérieure à l'opération de l'appétit : ce qui donne, d'après les principes de S[t] Thomas, une série de notions ainsi disposées : notion de l'être, notion du vrai, notion du beau, notion du bien.

Dans la psychologie Thomiste, outre la considération de l'être en général, l'intelligence regarde son objet par d'autres côtés, dont trois ont été spécialement étudiés par S[t] Thomas, la *quiddité,* l'*universalité,* la *vérité.* La *quiddité,* l'*universel* et le *vrai* sont donc autant d'objets propres des opérations intellectuelles.

5. La quiddité, c'est l'essence des choses, le sujet de définition, la chose en elle-même, abstraction faite de ses accidents ou de ses modes. La quiddité de l'homme, c'est d'être composé d'une âme intelligente et d'un corps; la quiddité de Dieu, c'est son être; bien que nous ignorions de Dieu ce qu'il est, nous savons qu'il est, et qu'il est l'être en sa plénitude (2). L'entendement obtient l'essence en éloignant, dit S[t] Thomas, les qualités accessoires et changeantes pour ne garder que ce qui persiste sans altération. La couleur des fruits passe avec leur odeur; la souplesse et l'agilité du corps, la fraîcheur du teint s'évanouissent avec les années. Ainsi, dans chaque espèce de choses, ce qui passe et s'évanouit s'appelle *accident;* ce qui survit à cette succession de modes s'appelle *essence* : la pomme est toujours pomme, soit quand elle est verte et crue, soit quand elle est déjà mûrie; l'homme ne cesse

(1) Pulchra dicuntur quæ visa placent; unde pulchrum in debita proportione consistit..... *S. I,* q. V, art. 4, ad 1.

(2) *S. I,* q. III, art. 3 et 4.

pas d'être homme, quand le temps appesantit ses membres.

L'essence comprend donc la réunion des éléments spécifiques, ou l'ensemble des caractères radicaux et indestructibles; le reste appartient à des déterminations transitoires, à des qualités accidentelles. La quiddité se distingue donc de la substance ou, du moins, de la substance individuelle; car S[t] Thomas nous avertit que le mot de *substance* est pris dans deux acceptions différentes, dont l'une désigne l'essence de la chose, et l'autre son titre de suppôt ou de sujet (1). La substance, en tant qu'essence, en tant que sujet de définition, embrasse à la fois et la matière et la forme; car la matière et la forme séparées ne peuvent constituer d'unité véritable; seulement cette forme et cette matière sont la forme et la matière communes, elles ont un caractère de généralité, qui les fait incompatibles avec l'idée d'existence, et par là même objets de l'entendement (2). La substance individuelle est la réalisation de ces deux éléments généraux, leur existence indépendante en dehors de l'esprit, c'est-à-dire, comme nous l'avons exposé longuement déjà, que le composé de matière et de forme communes, auquel correspond la définition ou l'essence, pour exister effectivement, d'après le système Thomiste, devient un composé de matière et de forme particulières.

S[t] Thomas n'est pas le premier qui se soit servi de ce terme de *quiddité, quidditas*. Les philosophes Arabes l'avaient popularisé, et s'ils n'en sont pas les inventeurs, ils ont concouru puissamment à le répandre. A vrai dire,

(1) *S. I*, q. XXIX, art. 2.
(2) *De ente et essentia*, cap. 2.

quoique l'expression ne soit pas d'Aristote, elle se trouve en termes équivalents dans tous ses ouvrages philosophiques ; son fameux ὁ τί ἐστί est rendu littéralement par le *quod quid est* des latins, et de cette traduction exacte on est conduit assez facilement par le besoin de l'abréviation à ce mot de *quidditas*. Cette synonymie de *quidditas* et de *quod quid est*, clairement énoncée dans une foule d'endroits par le Docteur Angélique, est encore consacrée par le langage commun, qui répond à la question *quid est* par l'exposé d'essence ou de définition, comme lorsqu'on dit de l'homme qu'il est un animal raisonnable, tandis que la question *quis* ou *qualis* est résolue par l'exposé des déterminations accidentelles, signes de l'individualité (1).

4. St Thomas ne s'est jamais élevé à une plus grande hauteur d'idées et de vues métaphysiques que dans la question de la vérité. Nous n'hésitons pas à le dire ; c'est là l'un de ses triomphes, l'un de ses titres de gloire. Aussi affectionnait-il particulièrement ce sujet ; il l'a repris maintes fois soit dans des opuscules détachés, soit dans d'autres ouvrages, et toujours avec la même fermeté de raison et la même profondeur de pensées. Depuis la prétention avortée d'Huet, la critique n'a pu surprendre un seul écart dans les dissertations Thomistes sur cette importante matière. Les traditions du Péripatétisme ne soutenaient point ici St Thomas. Si même le saint docteur profite des théories Platoniciennes, c'est à la condition de les interpréter d'après les enseignements de la foi : malgré l'éclat et la beauté du système de Platon sur les idées, le modèle de St Thomas est ailleurs ; l'Ange de l'école

(1) *De ente et essentia*, c. 1, in fine.

puise son inspiration à des sources plus fécondes et plus sûres. C'est au Christianisme, c'est aux Pères de l'Église, c'est à St Augustin que s'adresse le Docteur Angélique pour asseoir sur une base désormais inébranlable la théorie de la vérité. Nous dégagerons de ce vaste sujet les points de vue principaux, que St Thomas a traités, et ceux-là surtout qui concernent spécialement la doctrine psychologique et la légitimité de nos connaissances.

Bien des écrivains, avant St Thomas, s'étaient essayés à définir la vérité. Au début de cette question, le Docteur Angélique se demande à son tour : « Qu'est-ce que le vrai ? Le vrai, dit-il, c'est l'équation de l'intelligence et de la chose, la conformité de la pensée avec ce qui est. « *Veritas est adæquatio intellectus et rei* (1). » L'on a cru jusqu'à présent que cette définition de la vérité était une conception originale de St Thomas. Comme cette erreur s'accrédite, et qu'il serait injuste de contribuer à l'affermir, nous restituons la définition à son auteur. St Thomas n'a pas besoin qu'on le pare des dépouilles d'autrui, et lui-même, avec son exactitude ordinaire, a pris le soin d'informer ses lecteurs que la définition proposée appartient au moine Isaac (2).

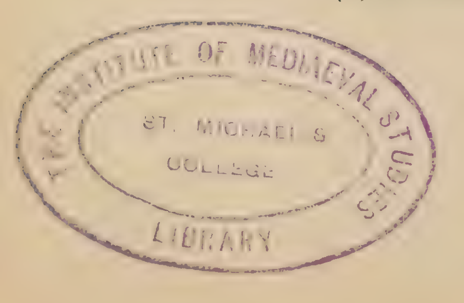
St Augustin a défini la vérité : « Ce qui nous montre ce qui est (3), » et encore : « La vérité est ce qui est (4) ; » St Hilaire : « La déclaration ou la manifestation de l'être (5) ; » St Anselme : « La rectitude percepti-

(1) S. *I*, q. XVI, art. 1.
(2) Ibid, art. 2, object. 2.
(3) *De vera Relig.*, cap. XXXVI.
(4) Lib. II *Solilo.*, cap. 5.
(5) Lib. V, *De Trinit.*

ble à l'esprit seul (1) ; » Avicenne enfin : « La propriété pour chaque chose de l'être qu'elle a reçu d'une manière stable (2). » En quoi diffèrent ces définitions de la définitions d'Isaac ? En ce que, répond S[t] Thomas, toutes suppriment, ou l'objet, ou le principe de la perception intellectuelle, et que plusieurs même renversent l'ordre naturel de leur relation.

En effet, dit-il, toute force a sa nature et par conséquent sa fin : la fin de l'intelligence, c'est la vérité, terme du mouvement intellectuel, de même que le bien est le terme du mouvement appétitif. La vérité consiste donc essentiellement dans un rapport : elle présuppose deux termes, l'intelligence et la chose entendue. De ces deux termes, lequel est logiquement antérieur ? Sans contredit, c'est l'intelligence ; car il y a cette différence, continue S[t] Thomas, entre l'intelligence et la volonté, que la conception s'accomplit, en tant que la chose entendue est dans l'entendement par une représentation immatérielle, tandis que l'acte volontaire s'exécute, en tant que la volonté se porte vers son objet (3). Mais si la priorité revient à l'esprit dans ce rapport, qui constitue la vérité, ne s'ensuit-il pas que la vérité dérive de l'esprit dans les choses, en ce sens que l'être doit correspondre à l'intellect, et non l'intellect s'assimiler à l'être ? L'élément primitif et la raison du vrai résident donc dans l'intelligence, tandis que l'élément et la raison du bien résident primitivement dans les êtres. La notion du bien se trouve ainsi réalisée lorsque la volonté se porte vers

(1) *Dialog. de Verit.*, cap. 12.
(2) *S. I*, q. XVI, art. 1.
(3) *S.*, loc. cit.


THE INSTITUTE OF MEDIAEVAL STUDIES
ST. MICHAEL'S
COLLEGE
LIBRARY

un objet bon, et la notion du vrai, lorsque l'objet est conforme au principe de connaissance. Le mot de *vérité* n'exprime que cette conformité de l'être à l'entendement. Quand on dit avec S[t] Augustin, *que le vrai est ce qui est,* avec S[t] Anselme, *qu'il est une rectitude perceptible à la pensée seule,* avec Avicenne, *la propriété stable de l'être,* on élimine l'un des deux termes essentiels de la relation qui fait la vérité. L'on exclut l'autre terme, quand on définit le vrai *ce qui nous montre ce qui est,* ou comme S[t] Hilaire, *la manifestation de l'être.* Sans doute, pour qu'il y ait vérité, les choses doivent être ; mais il n'est pas moins nécessaire qu'elles soient telles que l'intelligence les perçoit, puisque la vérité suppose un rapport de l'entendement à l'objet. Anéantissez tout objet, la vérité périt aussitôt ; anéantissez tout entendement, vous la détruisez du même coup. La définition d'Isaac est à l'abri de ce danger ; elle sauvegarde à la fois l'élément subjectif et l'élément objectif du vrai.

Mais, observe S[t] Thomas, prétendre que la vérité découle originairement de l'intelligence, n'est-ce pas donner gain de cause au scepticisme? N'est-ce pas attribuer à l'intelligence l'infaillibilité dans ses conceptions? Si la vérité réside primitivement dans l'esprit, chaque mode de l'esprit aura sa réalisation adéquate dans la nature : la pensée créera son objet, le *moi* produira le *non-moi.* Où sera la règle de la légitimité de nos connaissances? Elle ne sera pas dans l'objet, puisque l'objet s'accommode à l'intelligence, loin que l'intelligence se conforme à l'objet ; elle sera moins encore dans la comparaison de l'intelligence et de l'objet, puisque la comparaison est postérieure, au moins d'après l'ordre de raison, au mouvement intellectuel, qui contient primitivement la vérité. Cette

règle devra se confondre avec la perception elle-même, et dès-lors toute perception sera vraie, tout jugement irréformable, puisque l'erreur ne pourrait être redressée qu'à l'aide d'une réalité distincte et indépendante de la fausse perception.

Le saint docteur répond qu'il manque à l'objection, pour être concluante, d'être applicable aussi bien à l'entendement, principe et fondement nécessaire du vrai, qu'à l'entendement qui n'entretient avec la vérité que des rapports accidentels. Cette objection prouve bien que la vérité n'a pas sa source et sa raison dans l'intelligence humaine, laquelle, étant imparfaite et créée, est nécessairement sujette à faillir; mais elle ne conclut pas contre l'intelligence divine, dont les idées sont reproduites exactement par les diverses espèces des choses. Les philosophes anciens (1), qui comprenaient, d'une part, que la notion de vérité enveloppe un rapport quelconque avec l'esprit, mais qui rejetaient, de l'autre, la création par une intelligence supérieure, à laquelle ils substituaient le hasard, étaient contraints de donner à la vérité, pour règle et pour mesure, l'intelligence humaine (2). Le scepticisme, qui résulte de ce principe, est écarté par la reconnaissance d'un entendement infini, présidant à la création et dispensant à chaque chose son degré d'être et sa vérité. Dans ce système, qui est le système de S[t] Thomas, les choses sont placées entre l'intelligence divine, infaillible dans ses conceptions, et l'intelligence de l'homme, recevant des choses la vérité qu'elles représentent: aussi tan-

(1) S[t] Thomas dit, en effet, *antiqui philosophi;* mais il entend indubitablement par ce mot les philosophes de la première école, l'école d'Ionie.

(2) *S.,* loc. cit., ad. 2.

dis que l'être des objets s'accommode et se proportionne à l'idée de Dieu, la pensée de l'homme s'accommode et se conforme à l'être des objets ; en ce sens, la vérité des choses est la règle de nos idées, et nous jugeons droitement aussi souvent que nos jugements expriment ce qui est. Quand le faux se mêle à nos perceptions, c'est que nous altérons l'essence des objets ou leurs qualités ou leurs relations légitimes avec l'esprit, et la rectification de nos erreurs s'effectue par une assimilation plus exacte de notre pensée à son objet. La chose est vraie quand elle est en rapport avec la conception intellectuelle, dont elle dépend ; elle est fausse quand elle ne réalise pas l'idée qui lui répond. Mais si la chose est indépendante de l'intelligence qui la perçoit, ce n'est plus en elle qu'est la fausseté, c'est l'intelligence qui se trompe, parce qu'elle ne conforme pas ses perceptions à la réalité. « Les ouvrages de l'art sont dits vrais par le rapport qu'ils ont avec l'esprit de l'artiste. *Une maison est dite vraie* quand elle ressemble au plan mental de l'architecte ; *le discours est vrai* quand il est l'expression d'une pensée vraie ; semblablement les êtres de la nature sont vrais en tant qu'ils répondent aux formes idéales qui sont dans l'entendement divin ; une pierre vraie est celle qui possède la nature propre de la pierre, telle que Dieu l'a préconçue (1). »

Tout dans cette théorie, jusqu'aux exemples choisis par le Docteur Angélique, est entré dans l'enseignement des grandes écoles philosophiques. Bossuet, qui l'a professée dans un magnifique langage, n'a fait au fond que

(1) S., Loc. cit., corp. artic. — St Thomas distingue donc deux sortes de vérités, l'une qui a son principe dans l'intelligence divine, l'autre qui a son fondement et sa raison d'être dans l'esprit de l'homme.

traduire St Thomas : ce sont les mêmes idées, répétées presque dans les mêmes termes, et nulle part le Thomisme de Bossuet ne paraît avec plus d'évidence : « Les ouvrages de l'art, dit-il, n'ont leur être et leur vérité parfaite que par le rapport qu'ils ont avec l'idée de l'artisan. L'architecte a dessiné dans son esprit un palais ou un temple, avant que d'en avoir mis le plan sur le papier, et cette idée intérieure de l'architecte est le vrai plan et le vrai modèle de ce palais ou de ce temple. Ce palais et ce temple seront le vrai palais ou le vrai temple que l'architecte a voulu faire, quand ils répondront parfaitement à cette idée intérieure qu'il en a formée. S'ils n'y répondent pas, l'architecte dira : Ce n'est pas là l'ouvrage que j'ai médité. Si la chose est parfaitement exécutée selon son projet, il dira : Voilà mon dessein au vrai, voilà le vrai temple que je voulais construire. Ainsi tout est vrai dans les créatures de Dieu, parce que tout répond à l'idée de cet architecte éternel, qui fait tout ce qu'il veut, et comme il veut (1). »

De là vient, poursuit St Thomas, que la vérité est éternelle. Quand l'esprit de l'homme serait détruit, quand il n'y aurait d'autre entendement que l'entendement divin, les choses seraient encore vraies, puisqu'elles seraient conformes à leurs types éternels, à ces exemplaires increés, suivant lesquels elles sont faites. Au contraire, si Dieu n'existait pas, ou simplement si l'on abolit la conformité des choses avec la pensée de Dieu, tout rentre dans le néant, et perd avec ce rapport la raison d'être ou la vérité, dont ce rapport est la base. Les vérités subsistent donc éternellement et essentiellement dans l'Être

(1) *De la connaissance de Dieu et de soi-même*, c. IV, § 8.

suprême : l'esprit de l'homme en est le sujet accidentel et passager (1).

On conçoit, dès lors, ajoute le saint docteur, que les vérités soient immuables : ce qui était vrai jadis par comparaison à l'intelligence divine, l'est encore et le sera toujours ; ce que Dieu a pensé d'abord, il continue à le penser ; car il ne peut se contredire, ni varier dans ses conceptions, et le changement n'est réel que du côté des choses créées (2).

Enfin, dit encore St Thomas, toutes les vérités sont une seule et même vérité. Car la pensée de Dieu est au fond leur être et leur mesure, et le nom de *vérité* convient à chacune d'elles, en raison seulement d'une relation essentielle avec le même principe. Ce principe, en qui les vérités résident originairement, en qui toutes se résolvent en dernière analyse, est nécessairement un : quiconque le connaîtrait parfaitement, connaîtrait les divers rapports des êtres à lui, et verrait en conséquence toutes les vérités en une seule. De même qu'il serait illogique d'arguer de l'inconstance de nos opinions contre l'immutabilité de la vérité, de même il serait déraisonnable de tourner contre son unité la multiplicité des jugements humains (3).

Nous passons sous silence d'autres questions que St Thomas a traitées avec une inépuisable fécondité de détails. Ces questions ressortissent de la métaphysique plutôt que de la psychologie, et nous serons davantage dans notre sujet en examinant la doctrine du saint docteur sur la légitimité de nos connaissances.

(1) *S I*, q. XVI, art. 7.
(2) Ibid., art. 8.
(3) *S. I*, q. XVI, art. 6.

Cette doctrine n'a pas les apparences d'un système achevé ; elle ne se présente point comme un ensemble de principes et de déductions savamment combinés, et contraste par sa simplicité même avec le caractère général de la philosophie scolastique. Nous en avons donné la raison. La question de la certitude fut, dans l'école de St Thomas, une question accessoire : on l'abordait même comme un des sujets les moins épineux ; car on n'y connaissait point l'art de tourmenter par le doute sa propre pensée, et d'inquiéter l'esprit par un raffinement de défiance à l'égard de ses opérations. St Thomas croit à la légitimité de nos connaissances, parce qu'il croit à la légitimité de nos facultés. Cette croyance primitive est la seule défense dont le saint docteur ait armé sa doctrine contre le scepticisme. Nos facultés sont bonnes et saines dès là qu'elles existent : comment leurs actes seraient-ils tenus en suspicion? Comment le doute, qui respecte les puissances, serait-il moins circonspect quand il s'agit de leurs données? Il répugne que les êtres soient essentiellement vicieux ; il répugne que le mal ou l'erreur coexiste dans un même sujet avec les résultats de sa constitution naturelle.

C'est sur ces simples mais solides bases que St Thomas fonde la certitude. Comme il se repose avec confiance dans le bon état primitif de nos facultés, il n'hésite pas à sanctionner, par une acceptation sans arrière-pensée ce qui provient de cette constitution primitive ; il accueille indifféremment les résultats multiples de notre organisation et de l'exercice de nos pouvoirs, lorsque les opérations s'effectuent suivant la loi de bien-être et de santé, que présuppose l'organisation elle-même. Cet enseignement, par sa candeur et sa modération, est

supérieur aux sophismes de l'école sceptique. Que cette école chicane, s'il lui plaît, les propositions du saint docteur; ses objections viendront s'émousser contre cette affirmation fondamentale de la légitimité de nos puissances et de toutes nos puissances. Aucune d'elles n'est exclue de ce droit à la certitude; aucune n'est favorisée du privilége de procurer la vérité. Si quelques-unes exercent un contrôle sur les mouvements des autres, c'est pour les diriger, c'est pour aider la réflexion philosophique, c'est pour faciliter les opérations spontanées et naturelles, c'est pour confirmer par un témoignage raisonné un témoignage déjà valable de lui-même ; ce n'est nullement pour se substituer arbitrairement à d'autres facultés, ou pour écarter leurs instructions en les remplaçant par des instructions conjecturales.

Par ce seul point de départ, le choix est offert et même commandé entre la doctrine Thomiste de la certitude et un scepticisme universel et absolu. Le doute s'accommode volontiers de demi-mesures; il ne lui déplaît pas qu'on lui fasse sa part : l'expérience a prouvé qu'il avait fini par corrompre les systèmes assez insensés pour user avec lui de ménagements, et s'abaisser à des concessions. Heureuses les doctrines qui, comme le Thomisme, rompent avec lui du premier coup! Elles reçoivent à l'instant leur récompense; car, dans tous les siècles, l'humanité, mise en mesure de se prononcer entre une sage croyance dans ses forces naturelles et le rejet définitif de toute croyance, a montré par son empressement à consacrer les croyances naturelles et spontanées, que le doute est un état trop violent pour être vrai, qu'il est pour l'esprit un supplice intolérable, et que l'homme est ainsi fait, suivant la remarque de

Rousseau, qu'il aime mieux se tromper que ne rien croire.

Cependant cette sécurité de S[t] Thomas, à l'endroit du scepticisme, ne va pas jusqu'à négliger les moyens de prémunir l'esprit contre l'erreur ; il suffit que cette dernière puisse s'introduire en nous, pour qu'une bonne philosophie soit tenue de la prévenir. Si le Docteur Angélique est plein de confiance dans la portée légitime de nos facultés, il sait aussi que ces facultés sont perverties quelquefois par une application inintelligente, par un emploi désordonné de leurs forces, et c'est en vue de cet usage imprudent qu'il a réglé, d'accord avec Aristote, le discernement des données infaillibles d'avec les données douteuses. Les sens ne nous trompent jamais, dit-il, quand nous les appliquons à leurs sensibles propres. La vue distingue toujours les couleurs ; l'ouïe, les sons ; le goût, les saveurs ; l'odorat, les senteurs, et le toucher, les qualités tangibles. Mais nous nous égarons souvent, en voulant juger des sensibles communs par un sens seulement.

Ainsi la sensation est vraie toutes les fois que le sens s'attache à son objet premier, direct, immédiat, et que l'organe et le milieu sont dans leurs conditions ordinaires, puisque la sensation dépend aussi du milieu et de l'organe (1). Il en est de l'entendement comme du sens : la rectitude naturelle, que possède l'intelligence, la garantit de l'erreur, en ce qui concerne son objet propre, je veux dire la simple appréhension, la conception seule ou la notion de la quiddité (2). Aussi les faux jugements ne

(1) Circa propria sensibilia sensus non habet falsam cognitionem..... etc..... *S. I,* q. XVII, art. 2.

(2) Circa *quod quid est* intellectus non decipitur.... Ibid., art. 3.

regardent jamais les premiers principes, parce que le prédicat, affirmé du sujet, est contenu visiblement dans le sujet même (1). En ce sens, Aristote a pu dire que l'intellect est toujours vrai (2), et St Augustin, que celui qui se trompe n'entend pas la chose au sujet de laquelle il se trompe (3). Mais l'entendement, aussi bien que le sens, court le risque de se tromper, lorsque, ne s'attachant plus seulement à son objet immédiat, il porte ses regards sur des objets éloignés et secondaires. Son acte n'est plus alors l'acte spontané de l'esprit; il est une opération complexe, où le travail de l'homme ne s'accorde pas toujours avec les inspirations de la nature. Voilà pourquoi l'intelligence, dans ses actes complexes, dévie souvent de la vérité : le faux rejaillit même quelquefois sur la simple perception, lorsque des actes complexes se joignent par inadvertance à ce dernier phénomène. Tantôt, dit St Thomas, l'entendement attribue la définition d'une chose à une autre chose, comme s'il attribuait la définition du cercle à l'homme; tantôt il assemble des éléments de définition, qui sont inconciliables, comme s'il composait cette définition : *un animal raisonnable quadrupède,* définition dont la fausseté provient de ce jugement préalable : quelque animal raisonnable est quadrupède (4).

Mais St Thomas remarque que si la réflexion, qui produit par la comparaison des actes complexes, est une

(1) Propter hoc circa illas propositiones errare non potest... etc. *S. I,* q. LXXXV, art. 6.

(2) Ibid....., Sed contra est.....

(3) Quæst. lib. LXXXV, q. 32.

(4) In componendo vel dividendo potest decipi, dum..... etc..... *S. I*, q. XVII, art. 3.

source féconde d'erreurs, elle est en même temps le remède aux maux qu'elle engendre et la plus belle prérogative de l'homme. L'esprit humain est fait pour la vérité, non pour la vérité inconsciente, mais pour la vérité qui se connaît et s'apprécie. La puissance qui n'a pas conscience du vrai qu'elle atteint, est une puissance secondaire, l'humble ministre de la faculté plus noble, qui soutient avec la vérité des rapports avoués et reconnus. Qu'importe que la vérité réside dans l'intellect proprement dit, si l'intellect l'ignore! Le sens même, dit expressément S[t] Thomas, quand il perçoit vrai, ne perçoit pas le vrai : la connaissance en revient à l'entendement, qui compare et qui juge, c'est-à-dire à celui qui dispose de la réflexion philosophique (1).

Donc, pour S[t] Thomas comme pour les Modernes, le contrôle de nos jugements appartient à la raison. Voilà celui qu'on a cru longtemps un détracteur de la raison, qui ne laisse pas d'en appeler à cette puissance pour asseoir sur une conviction raisonnée l'édifice de nos connaissances (2).

Avec un peu d'attention, nous retrouvons également dans S[t] Thomas les deux espèces d'évidence, qui cor-

(1) Quando intellectus judicat rem ita se habere sicut..... *S. I*, q. XVI, art. 2.

(2) Il y a peu d'années encore que, dans le camp des philosophes hostiles à l'Église, on regardait généralement S[t] Thomas comme un apologiste exagéré de l'autorité, comme un esprit étroit, qui méconnaissait les droits et la portée légitime de la raison. Peu s'en faut qu'aujourd'hui de fougueux et obstinés traditionalistes osent lui reprocher d'être trop indulgent à cette pauvre raison humaine : le saint docteur n'échappe à ce blâme qu'à la condition d'être interprété au gré du caprice et des besoins du moment. Telle est l'injustice et la légèreté des hommes de parti.

respondent aux deux sortes de certitude, si souvent signalées par les Modernes. L'évidence intuitive accompagne la perception directe de la vérité dans les objets immédiatement saisissables, *per se*, comme dit S[t] Thomas, à nos facultés de connaître. L'évidence démonstrative est acquise par le raisonnement à l'égard des objets, auxquels la connaissance ne saurait atteindre sans s'aider d'un intermédiaire. S[t] Thomas caractérise la première évidence par des termes déjà connus, *notum per se, per se manifestum, evidens per se.* Quant à la seconde, il a prouvé qu'il en avait analysé parfaitement la nature, lorsqu'il a dit qu'elle provenait de l'évidence intuitive, c'est-à-dire de la comparaison ou du rapprochement tenté par l'esprit entre les axiomes et les propositions subalternes, lesquelles n'obtiennent l'acquiescement de l'intelligence qu'autant que leur vérité rentre dans la vérité des premiers principes (1).

5. Avec la vérité, l'entendement connaît aussi l'universel. L'universel est le produit logique de l'abstraction intellectuelle : il est identique à l'essence, et la distinction de ces deux notions est purement rationnelle; l'essence est considérée par opposition aux accidents, l'universel, par opposition aux individus. Nous n'avons pas à développer en psychologie l'opinion de S[t] Thomas sur la nature des *genres et des espèces* : nous en avons exposé dans la théorie de l'individuation et dans celle de l'abstraction ce qui pouvait intéresser l'étude de l'âme; le reste est indépendant de notre sujet; toutefois, pour faire

(1) *S. cont. Gent.*, lib. II, c. 83, haud procul a fine.... Si aliquis scientiarum ignarus, et... etc... Et : Adhuc, quum natura semper ordinetur ad unum.... etc.

mieux entendre le rôle de l'entendement dans la connaissance de l'universel, nous résumerons en peu de mots les principales réflexions de St Thomas sur cette matière.

L'universel en acte ne subsiste point de lui-même; loin de là, on l'affirme des véritables substances, des sujets individuels, dont il est le premier prédicat. On dit de Pierre qu'il est homme; on ne dit point de l'homme qu'il soit Pierre; et pour autoriser ce langage, il faudrait auparavant restreindre et déterminer l'idée d'homme. Une nature commune, existante en elle-même, est donc une chimère; le mot de *nature commune* n'indique-t-il pas qu'elle doit être en plusieurs? Et si elle était en plusieurs universellement ou sans être marquée d'un caractère individuel, aurait-on le droit de dire qu'elle est en plusieurs? L'universel multiple est donc impossible, parce que dès qu'on pose l'universel existant, on pose l'*un*: cet *un* épuise l'universel, de même que la notion de Socrate est comprise tout entière dans l'être individuel, auquel on l'applique (1).

Mais après s'être séparé du réalisme étroit de Guillaume de Champeaux, St Thomas se hâte de s'inscrire aussi catégoriquement contre les prétentions des nominalistes. Quoique l'universel ne subsiste pas universellement, il a cependant au sein des choses une indubitable réalité: la communauté de *genre et d'espèce* est plus qu'un vain mot; elle a son fondement dans les êtres, et ce fondement est aussi réel que peut l'être un attribut, quand le sujet lui donne d'exister comme attribut. Si donc l'essence universelle n'est pas dans les choses en tant qu'es-

(1) *Tract. prim. de universal*..... *S. I,* q LXXXV, art. 2.

sence universelle, elle y réside cependant comme essence adhérente à un suppôt individuel. Le mot de *genre* n'éveille pas d'autre idée que celle de l'existence d'un même attribut dans plusieurs individus. Abstraction faite de l'individu, reste l'essence, qui forme le genre, et comme l'essence a besoin d'un élément individuel pour subsister, sa présence dans les choses se concilie très-bien tant avec l'idée d'individu qu'avec l'idée de classe (1).

C'est ici que l'on peut apercevoir l'importance de la distinction indiquée plus haut entre l'essence et l'universel. Encore une fois, ce n'est pas l'essence, c'est l'universel, qui se dit par opposition à l'élément individuel; l'essence, au contraire, est tellement compatible avec l'individu, qu'elle n'a point de réalité sans un sujet d'inhérence.

Entre les deux opinions, que St Thomas rejette, il n'y a place, comme on le voit, que pour un sage et modéré conceptualisme (2). Le saint docteur est encore ici, comme dans sa théorie de l'individuation, le disciple d'Albert-le-Grand. Les universaux n'ont pas d'eux-mêmes une existence réelle; ils sont pourtant des conceptions de l'esprit, auxquelles répondent dans les êtres des éléments communs, mêlés aux éléments individuels. Ces éléments communs, attributs fondamentaux et génériques, ne possèdent hors de leur sujet aucune réalité; aussi les perceptions de l'intelligence, qui les expriment, ne se rapportent point à des objets qui subsistent d'une manière adéquate parmi les choses concrètes. C'est pour-

(1) *S. I*, q. LXXXV, art. 2, ad. 2.

(2) Qui n'est pas tout à fait le conceptualisme d'Abélard, trop voisin du nominalisme de Roscelin.

quoi, dit St Thomas, on peut avancer sans contradiction, et que les universaux ne subsistent pas en dehors de l'âme, et que l'entendement, en connaissant les universaux, connaît des choses extrinsèques à l'âme (1). Et quoique l'objet d'une semblable conception n'ait pas une existence propre, il ne s'ensuit pas que la conception soit fausse ou vaine. L'acte intellectuel, par lequel nous concevons les êtres abstraits, quoique n'étant pas exactement conforme à la réalité concrète, n'est point faux pour cela ; car en divisant par l'esprit ce qui n'est point divisé dans la nature, nous n'affirmons pas que cette division existe ; nous considérons séparément divers attributs, suivant les besoins ou la commodité de l'esprit (2).

Tel est donc, d'après St Thomas, le rôle de l'entendement dans la formation de l'universel ; l'entendement recueille les attributs semblables, les ressemblances spécifiques et communes à plusieurs individus, et, supprimant la substance individuelle, c'est-à-dire ce qui donne à ces attributs, à ces ressemblances, leur être actuel, il conçoit une forme également applicable à tous les sujets de la même espèce. La raison ou l'idée de l'universalité consiste dans la communauté d'un rapport identique de l'universel à tous les individus de la même classe. Parmi les interprètes de la philosophie scolastique, les uns ont prétendu que St Thomas était nominaliste, les autres l'ont fait réaliste. Nominaliste soit ; mais ce qui caractérise le nominalisme de St Thomas, c'est que non-seulement l'universel est un nom conceptuel, le concept lui-même repré-

(1) *S.*, loc. citat.

(2) Non est necessarium quod ea, quæ distinguuntur secundum intellectum,.... etc.... *S. I*, q. L, art. 2.... q. LXXXV, art. 1, ad 1 et 2.

sente une propriété, d'une certaine façon inhérente aux choses; il n'est pas une pure création de l'imagination (1). Quant au réalisme, la seule place, que St Thomas lui donne dans sa théorie de l'universel, ne regarde ni l'universel *in re*, ni l'universel *post rem;* elle concerne sa doctrine sur les idées ; là, St Thomas est disciple de Platon, mais de Platon amendé par les commentaires de St Augustin.

6. Dans la psychologie Thomiste, après les essences matérielles et au-dessus d'elles, l'entendement connaît les substances spirituelles par voie de comparaison, et se connaît lui-même, sinon d'une manière directe, du moins indirectement.

Averroès et Avempace soutenaient que l'esprit de l'homme, même dès cette vie, pouvait connaître en elles-mêmes les substances immatérielles, et sans qu'il fût nécessaire de recourir au principe d'analogie. D'après Averroès, notre esprit, se développant par son commerce incessant avec la substance immatérielle, qui lui dispense les conceptions, acquiert tous les jours plus de force et d'étendue, si bien qu'il s'épure et se transforme par l'heureuse influence de ce perfectionnement, jusqu'à s'unir intimement à l'auteur de sa vie intellectuelle, qui, par sa condition de substance séparée, contemple directement les substances de même ordre, et nous élève à la participation de cette connaissance (2). D'après Avempace, la perception de ces substances est le résultat d'abstractions

(1) St Thomas n'est donc réaliste que dans une certaine mesure, de même qu'il est nominaliste jusqu'à un certain point.

(2) *S. I*, q. LXXXVIII, art. 1.

réitérées. Si de l'essence des choses matérielles nous éliminons ce qui sent encore la matière, nous concevrons une essence plus pure, dont nous tirerons par le même moyen une conception plus haute, et de celle-ci, une plus haute encore, jusqu'à ce qu'enfin, par une dernière abstraction, nous obtenions une quiddité pleinement dégagée des empreintes de la matière et d'une nature identique à la nature des substances séparées (1).

L'hypothèse d'Averroès est renversée par la réfutation de son panthéisme ; celle d'Avempace présuppose faussement l'identité de nature entre les objets sensibles et les substances immatérielles ; elle fait de celles-ci les formes de ceux-là, confondant en une seule classe deux ordres d'êtres très-différents. Il est vrai, que, par la perception des choses sensibles, nous montons dans la série des connaissances jusqu'aux choses supersensibles; mais cette ascension, d'après S[t] Thomas, ne s'effectue qu'à la condition d'éliminer les qualités grossières des objets physiques, et de leur substituer d'autres prédicats, que nous n'entendons souvent que par opposition au premier genre de qualités (2). Nous disons de Dieu qu'il est immense, c'est-à-dire sans mesure, infini, c'est-à-dire sans limites, immatériel, c'est-à-dire sans matière, immuable, c'est-à-dire sans mouvement. Et quand nous transportons à l'Être suprême les attributs que l'analyse psychologique a découverts en nous, c'est l'analogie, dit S[t] Thomas, qui nous guide dans cette application. Nous procédons par ressemblance et par comparaison (3) : aussi la notion que

(1) Loc. cit., art. 2.
(2) *S. I,* q. XIII, art. 2.
(3) *S. I,* q. LXXXVIII, art. 2, ad. 3.

nous avons de Dieu sera-t-elle toujours incomplète et confuse, jusqu'au temps où lui-même se révèlera directement à notre âme par son infinie lumière, et, brisant l'intermédiaire des choses sensibles, réalisera dans une vision intuitive l'ambitieux espoir des mystiques (1).

Ces propositions sont des conséquences nécessaires de l'enseignement Thomiste sur la formation des idées.

7. Ajoutons enfin, que l'entendement connaît aussi d'une certaine façon le singulier matériel, d'une certaine façon, dit S[t] Thomas, mais non pas directement, puisque la perception est assujettie, comme toute opération, à des lois de convenance et d'harmonie qui mettent obstacle aux rapports directs des forces immatérielles et indépendantes avec les objets physiques (2). *Le semblable est connu par son semblable,* dit l'aphorisme péripatéticien, Le sens est sans proportion avec l'universel; la faculté de l'universel est sans proportion avec le singulier matériel (3). Comment la même puissance atteindrait-elle des choses aussi disparates et même aussi contraires dans leur essence que l'étendue et l'immatériel? Mais si la nature a soustrait à l'entendement la connaissance directe du singulier matériel, elle n'a pu le priver de la connaissance indirecte, attachée au retour de l'âme vers les modifications sensitives. L'idée naissant d'un travail de l'esprit sur les fantômes des objets sensibles, l'intelli-

(1) *S. I*, q. XII, art. 11.

(2) M. Ch. Jourdain a remarqué que cette conséquence du système Péripatéticien sur la nature de l'intelligence avait échappé à Aristote. *Psychologie de S[t] Thomas*, tome I[er], p. 321.

(3) *S. I*, q. LXXXVI, art. 1.... Singulare non repugnat intelligi, inquantum est.... etc.

gence voit donc ces fantômes : en ces fantômes, elle voit conséquemment les objets qu'ils représenteut, et cette vue détournée explique seule, dit S[t] Thomas, pourquoi nous pouvons former cette proposition : Socrate est homme, et les propositions analogues (1). On a vu d'ailleurs que, selon S[t] Thomas, même après la formation de l'idée universelle, c'est encore dans l'image que l'entendement considère cette idée et ce qui lui convient.

§ VII.

DES TROIS OPÉRATIONS DE L'ENTENDEMENT.

Pour atteindre ses divers objets, l'entendement exerce tour à tour trois opérations : la perception, le jugement et le raisonnement. Cette division des opérations intellectuelles, admise par S[t] Thomas, est demeurée classique en philosophie. Les logiques du dix-septième siècle, celles d'Arnauld et de Bossuet, par exemple, l'ont intégralement conservée. De nos jours encore, on l'a prise pour base des ouvrages du même genre, et, sauf l'addition peu considérable d'une quatrième opération, la comparaison, rien n'est changé dans la manière d'entendre la série des phénomènes intellectuels. Nous disons que cette addition est peu considérable, parce que si la comparaison se distingue effectivement du jugement, il n'en est pas qui ne s'achève par une perception de rapport. La comparaison désigne le travail préalable de l'esprit sur les termes et les matériaux du jugement. Quand l'esprit

(1) *S.*, loco citat.

a rapproché les objets par une étude qui porte successivement son attention sur chacun d'eux, est-il en sa puissance de n'en point apercevoir les côtés semblables ou dissemblables, la convenance ou la disconvenance, ce qu'ils ont de commun et ce qui est le propre de chacun d'eux ?

Quoi qu'il en soit, nous pouvons affirmer que S[t] Thomas connaissait la comparaison, et qu'il en avait démêlé le véritable rôle dans le mouvement de l'intelligence. D'après lui, la comparaison préside au jugement et se résout dans la perception simultanée des termes, jointe à l'idée d'une relation de différence ou d'accord. La composition et la division de l'entendement, dit-il, ont lieu par suite d'une différence ou d'un rapprochement, et l'entendement connaît ainsi plusieurs choses, en les unissant ou les séparant, attendu qu'il en connaît la différence ou la liaison (1).

Le Docteur Angélique a très-bien marqué l'ordre à la fois chronologique et rationnel des trois opérations de l'esprit. La vérité surpasse tellement l'intelligence de l'homme que ses premiers regards discernent seulement la quiddité de l'objet ; l'horizon de la connaissance s'agrandit par la recherche des propriétés et des accidents surajoutés à l'essence, jusqu'à ce qu'enfin, grâce à des efforts réitérés, se dévoilent à nous les rapports de toute espèce, qui lient les objets entre eux (2).

La première opération est dite simple appréhension, *simplex intelligentia*, parce qu'elle est la conception de la

(1) Compositio et divisio intellectus per quamdam differentiam vel comparationem fit..... etc..... *S. I*, q. LXXXV, art. 5, ad. 1.

(2) Intellectus humanus non statim in prima apprehensione capit perfectam rei cognitionem..... etc..... *S.*, loc. citat.

chose en son essence par un acte simple, sans aucun mélange d'affirmation ou de négation. On a prétendu, contrairement à l'opinion du saint docteur, qu'elle ne se faisait jamais toute seule; mais Bossuet observe avec raison que ceux-là qui nient la conception, sous prétexte qu'elle se perd dans un jugement « ne prennent pas garde qu'entendre les termes est chose qui précède naturellement les assembler; autrement on ne sait ce qu'on assemble (1). »

Le jugement et le raisonnement ordonnent les objets, les uns par rapport aux autres ; mais ce qui domine, dit St Thomas, dans ces deux opérations, c'est que toutes deux développent la notion de l'essence, en ramenant les perceptions secondaires à la perception première, celle de la quiddité (2).

Cette partie de la doctrine Thomiste, en ce qui touche l'analyse logique du jugement, du raisonnement et de la proposition qui les énonce, est semée de remarques ingénieuses, de considérations peu originales, je l'avoue, mais pleines de finesse et de vérité, telles enfin qu'on devait les attendre du disciple le plus intelligent d'Aristote.

Aristote ! St Thomas ! La psychologie Péripatéticienne est tout entière dans ces deux noms; aussi leur fortune fut-elle la même. Aristote fut délaissé, quand le Thomisme déclina. Dès que des temps plus équitables ont relevé

(1) *De la connaissance de Dieu et de soi-même,* chap. I, § 13.

(2) Quamdiu intellectus ratiocinando discurrit, huc illucque jactatur,... etc.. .. Opusc. *De different. div. verb. et hum.*


LIBRARY

d'un injuste décri le philosophe de Stagire, l'école Thomiste est aussitôt sortie d'un oubli injurieux. Depuis lors, on a vu constamment cités à côté l'un de l'autre, et celui qui construisit l'édifice par un admirable effort de génie, et celui qui mit tous ses soins à le garantir contre les atteintes du temps, soit en comblant les lacunes du plan primitif, soit en étayant les parties chancelantes et à demi-ruinées.

CONCLUSION.

Nous sommes arrivé au terme de ce long travail ; le moment semble propice pour hasarder un jugement sur l'œuvre tout entière. Nous nous sommes efforcé d'exposer avec fidélité la psychologie de S[t] Thomas, tantôt en éclairant par un commentaire circonspect les points obscurs ou difficiles, tantôt en rétablissant, à l'aide de textes comparés, les véritables intentions de l'auteur. Nous avons dit, avec une égale sincérité, ce qui nous paraissait être le bien ou le mal, sans exagérer le bien par des éloges outrés, sans atténuer le mal par des équivoques et des sous-entendus.

En résumé, le résultat de cette étude tourne-t-il à la gloire de S[t] Thomas? Nous le croyons fermement. Sur la nature de l'âme, son immortalité et son union avec le corps, les théories de S[t] Thomas nous semblent irréprochables ; du moins ne contredisent-elles aucune des vérités définitivement acquises à la science, et ce qu'elles ont d'aventuré aux yeux de quelques-uns n'est en désaccord qu'avec de pures hypothèses. La personnalité de l'homme, son individuelle existence, n'est pas moins habilement constatée que vivement défendue contre les sophismes des écoles Arabes. Si le système de l'individuation par la matière conduit à des conclusions regrettables, il demeure cependant manifeste qu'on peut le

retrancher de la psychologie de St Thomas, sans affaiblir notablement les moyens de réfutation dirigés par le saint docteur contre l'union substantielle des âmes.

La division des facultés de l'âme abonde en détails ingénieux, en considérations intéressantes et vraies ; la distribution des facultés végétatives est le produit d'une observation fine et judicieuse.

Les erreurs commencent avec les théories de la connaissance sensible, du sens commun, de l'opinion et même de la mémoire, que St Thomas partage en deux facultés distinctes, suivant les deux degrés de la connaissance. Mais d'abord la nature de la sensation, son objet et ses caractères ont été décrits par le Docteur Angélique, grâce aux enseignements d'Aristote, avec une vérité parfaite et même, sur le dernier point, avec une merveilleuse sagacité. Ensuite, les hypothèses du sens commun et de l'opinion sont moins imputables à St Thomas qu'à son époque : celle du sens commun est l'œuvre d'Aristote ; l'autre est due aux traducteurs du philosophe grec ; St Thomas, qui ne le commentait pas sur le texte original, mais sur des traductions parfois infidèles, est excusable de ne l'avoir pas toujours bien compris. Enfin, la doctrine Thomiste sur l'imagination ne donne aucune prise à la critique, et l'emporte, à certains égards, sur des doctrines admises de nos jours.

La théorie de l'appétit est un chef-d'œuvre, croyons-nous, d'observation et d'analyse ; les caractères communs aux deux appétits, élans de l'âme vers le bien, sont soigneusement discernés par St Thomas des caractères propres à chacun d'eux. L'énumération et l'étude des passions compteront parmi les enseignements les plus remarquables, les plus complets et les plus assurés de vivre

toujours : la philosophie n'a vu naître encore rien de supérieur (1).

La théorie de la locomotion clôt de la façon la plus heureuse la série des pouvoirs associés pour la poursuite du bien et la fuite du mal.

Quant à la théorie de l'entendement et de la connaissance intellectuelle, si l'on en sépare l'invention de l'espèce intelligible, on supprimera du même coup tous les défauts de cette théorie ; car nous ne pouvons nous résoudre, après avoir constaté combien St Thomas prend à cœur de montrer la différence de l'idée et de la sensation, tant dans l'objet que dans l'essence du pouvoir fait pour l'atteindre, nous ne pouvons nous résoudre à ranger le saint docteur au nombre des sensualistes, et nous dirons volontiers de lui ce que disait un critique d'Aristote : « Son système n'est proprement ni le sensualisme, ni l'idéalisme ; il se tient à égale distance de ces extrêmes..... Il a su démêler les deux termes de la connaissance humaine, et il n'a consenti à sacrifier ni l'un, ni l'autre ; mais avec la même sagesse, il a reconnu la supériorité de l'intelligible sur le sensible, et il a constamment subordonné les sens à la raison. »

Mais cette psychologie, si ferme et si complète, n'est pas, il s'en faut bien, une œuvre originale de St Thomas, au même titre que le reste de ses ouvrages et même ses autres traités philosophiques : c'est plutôt une œuvre de développement et de commentaires qu'un travail d'in-

(1) « Nous ne connaissons pas un ouvrage de philosophie, ancien ou moderne, où la théorie des passions ait été présentée avec plus de développement et de justesse que dans la *Somme de Théologie.* » *Psychologie de St Thomas d'Aquin,* par M. Ch. Jourdain, tome II, p. 421.

vention. Presque à chaque pas, on relève soit un emprunt, soit un souvenir inspirateur. Aristote a fourni la plupart des matériaux, dont S[t] Thomas a composé sa psychologie : les livres *sur l'âme*, les traités *sur la mémoire et la réminiscence*, *sur le sens et le sensible*, ont été principalement mis à contribution. Le mérite du saint docteur est donc moins un mérite de découverte qu'un mérite de discernement, de choix bien entendu, d'ordre et de régularité. Ce qu'Aristote avait disséminé dans des livres détachés et divers, S[t] Thomas a su le rapprocher et le réunir ; il a groupé méthodiquement des observations jetées un peu çà et là, ou plutôt consignées sans développements par le philosophe grec, et, seulement en des points fort rares, où lui faisaient défaut les exemples et les enseignements d'Aristote, il a tiré de son propre fonds, ou le plus souvent d'autres sources, sans que ce mélange de conceptions originales et d'emprunts multiples nuisît jamais à l'harmonie de l'ensemble; tant l'édifice est construit de pièces bien rapportées !

Certes, un tel mérite est encore assez rare pour valoir à S[t] Thomas autre chose que de l'indifférence ou des dédains. D'ailleurs, si le Docteur Angélique a formé en grande partie son œuvre d'observations et de découvertes étrangères, il a prouvé, par son merveilleux talent à les défendre contre des interprétations ou sophistiques ou erronées, que son génie pénétrait aussi profondément dans les sujets traités que l'auteur de ces découvertes. C'est là précisément l'originalité de sa psychologie : la polémique, qui y occupe une si large place, n'est sans doute que la continuation d'un enseignement antérieur ; mais que d'instructions nouvelles ressortent de ces discussions savantes et passionnées par la nécessité d'op-

poser à l'attaque des arguments inconnus, de nouveaux moyens de défense ! Dans la question de l'unité des âmes, dans celle du principe d'individuation, dans la réfutation des systèmes de la vision directe des idées éternelles et de l'infusion des connaissances par une substance supérieure, j'accorde que les éléments premiers de la réfutation viennent à S[t] Thomas d'Aristote ; encore fallait-il avoir la sagacité de les démêler dans les productions de leur auteur, et de discerner, soit la vérité du système, soit le sentiment réel du philosophe grec, dans des textes précisément allégués par de subtils adversaires en faveur de leurs opinions. En outre, j'ai quelque peine à penser, et l'examen des écrits d'Aristote me confirme dans ce sentiment, que l'on puisse raisonnablement faire honneur au fondateur du Péripatétisme du résultat de ces débats longs et difficiles, où le triomphe est dû, moins à de simples indications, comme Aristote en pouvait donner, qu'à des méditations laborieuses, à une série d'arguments et de réflexions également dirigés sur l'objet direct de la controverse et sur les principes qu'il suppose, non moins que sur les conséquences qui s'en déduisent.

Le caractère vraiment original de la psychologie Thomiste réside donc dans la réfutation de faux systèmes, au nom d'Aristote sans doute et en vertu de ses principes, mais à l'aide de moyens nouveaux, comme la preuve par le sens intime et la théorie de l'individuation dans la lutte contre le panthéisme Averroïste, ou même d'arguments tirés d'Aristote et ingénieusement appliqués à des erreurs nouvelles, comme dans le renversement des théories mystiques et panthéistes sur l'origine des idées.

Une admiration trop enthousiaste pour n'être pas quel-

quefois injuste et partiale a voulu dans ces derniers temps faire du titre de catholique le droit particulier et l'appellation privilégiée de la philosophie Thomiste. En ce qui concerne la psychologie, un tel titre n'a pas de sens; comme on l'a dit avec beaucoup de raison, il n'existe point, il ne peut pas exister de philosophie catholique. L'Église est la gardienne et l'interprète des dogmes révélés; mais elle n'a jamais pris sous son patronage les opinions humaines; elle n'a condamné, dans ses conciles, que les erreurs philosophiques qui, de prime abord ou même par leurs conséquences immédiates et surtout avouées, renversaient du même coup les croyances théologiques, comme le matérialisme, le panthéisme et le scepticisme. La qualification de catholique convient indistinctement à toute philosophie qui place le dogme en dehors et au-dessus de ses investigations, et le philosophe qui réserve sincèrement l'assentiment aux vérités de foi, quelles que soient ses divagations dans l'examen des questions philosophiques, n'a point à redouter les anathèmes de l'Église.

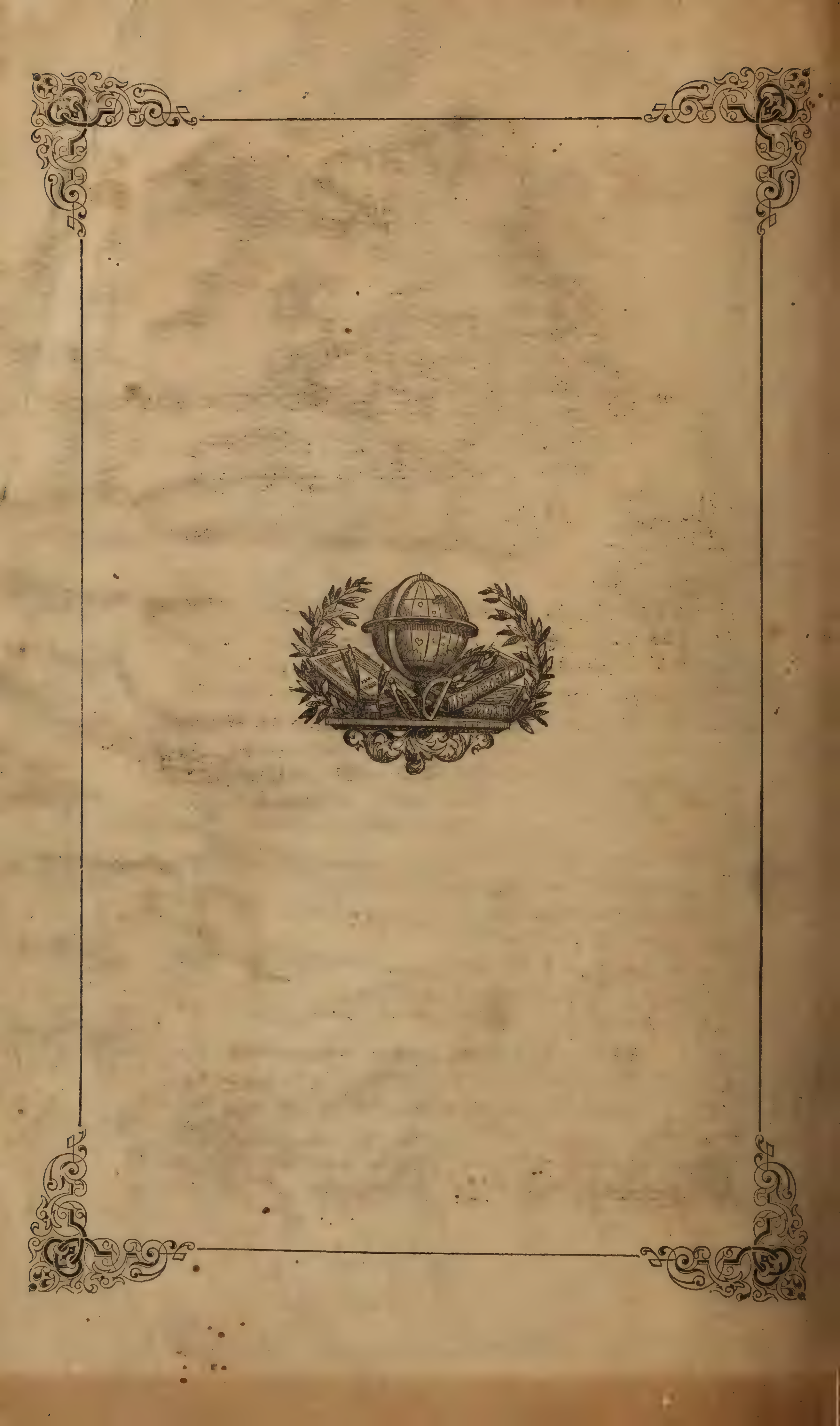
C'est surtout en psychologie que le champ reste ouvert à la lutte des opinions; pourvu que nulle proposition directe, principe ou conclusion, n'attaque l'immortalité de l'âme, fondement nécessaire de la vie morale et de la vie future, aucune menace de censure, aucune restriction canonique ne gêne la liberté de la pensée. La psychologie de Descartes, ou celle de Bossuet, ou celle de Fénélon, n'est ni plus ni moins catholique que la psychologie de St Thomas. Si, pour mériter un si beau titre, il fallait qu'une psychologie fût pure de toute erreur, les admirateurs exclusifs de St Thomas devraient les premiers y renoncer pour leur idole; mais si, pour soutenir

et porter justement cette appellation, c'est assez qu'une psychologie accepte et vénère, dans ses principes ou ses conclusions formulées et dans ses tendances manifestes, les enseignements de la foi, appelons catholiques tous ces immortels psychologues qui, depuis S[t] Augustin jusqu'à nos jours, ont professé pour l'Église l'amour, le respect et l'obéissance qu'elle réclame et impose pour ses dogmes, et seulement, encore une fois, pour ses dogmes. Gardons-nous de ces passions mesquines, de ces préférences étroites qui, nous rivant, pour ainsi parler, aux opinions d'un homme, ce qui est le pire des esclavages, puisque la pire des tyrannies est celle de l'opinion, mettent comme un désert autour de lui. Séparons-nous avec la même modération des critiques malveillants de S[t] Thomas et de ses intempérants panégyristes. Étudions S[t] Thomas avec sagesse, et ne l'étudions pas comme une règle infaillible des opinions en philosophie. Pour notre part, nous l'avouons, et nos juges ne nous blâmeront pas, nous aimons et nous admirons S[t] Thomas autant que qui que ce soit; nous ne nous lassons pas de lire et de relire ses magnifiques ouvrages; mais nous aimons et nous admirons tout autant, et nous lisons avec le même respect et le même profit Descartes, Malebranche, Fénélon, Bossuet, Arnauld, Leibnitz et d'autres encore; car la science et le génie n'ont pas été le privilége exclusif de S[t] Thomas, et, grâce au Ciel, l'humanité est riche en grands philosophes.

FIN.

TABLE DES MATIÈRES.

Pages.



à Mr Charles Jourdain, chef de division
au ministère de l'Instruction publique
Hommage respectueux de l'auteur
E. Combes

DE
LA LITTÉRATURE
DES PÈRES

PAR

Just.-Émile COMBES

DOCTEUR ÈS LETTRES

Couverture conservée

MONTPELLIER

TYPOGRAPHIE DE PIERRE GROLLIER, RUE DES TONDEURS, 9

1864

DE LA LITTÉRATURE

DES PÈRES

ET DE SON RÔLE

DANS L'ÉDUCATION DE LA JEUNESSE

PAR

JUST.-EMILE COMBES

DOCTEUR ÈS LETTRES



MONTPELLIER

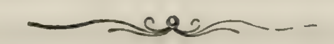
TYPOGRAPHIE DE PIERRE GROLLIER, RUE DES TONDEURS, 9

1864

DISCOURS

PRONONCÉ

A L'OCCASION D'UNE DISTRIBUTION DES PRIX



MESSIEURS,

Un éloquent discours, prononcé l'année dernière dans cette enceinte, à l'occasion de la même solennité, vous a montré que *la Religion est en possession de mettre la dernière main et comme le perfectionnement à l'éducation de l'homme.*

Cette proposition de M. l'abbé Juste, Recteur de l'Académie de Poitiers, a été comme la formule et la règle des hommes consciencieux, qui ont voulu rechercher dans quelles justes limites l'étude des écrivains ecclésiastiques, des Pères, doit faire partie de l'éducation. La question de la part contributive de la littérature ecclésiastique dans l'éducation peut être débattue sans inconvénient aujourd'hui. Les controverses qu'elle a jadis allumées, sont à peu près éteintes ; à la vivacité des objections et des réponses a succédé le calme des convictions, d'autant moins turbulentes et tracassières qu'elles sont plus raisonnées, et, dans une maison où

chacun s'honore d'applaudir et de souscrire aux opinions manifestées sur ce sujet par le Pontife de ce diocèse, et appliquées avec sagesse par notre vénérable Supérieur, les dissidences ne seront jamais assez profondes pour détruire la conciliation et l'entente.

D'ailleurs, les leçons du temps et de l'expérience, toujours plus efficaces que les discours des hommes, ont fini par rallier les esprits, sauf peut-être quelques traînards des camps opposés, à un sentiment de modération que la postérité ratifiera, parce que dans cette circonstance, comme toujours et partout, la modération a dû paraître un signe de force et l'annonce même de la vérité. Ce sentiment, vous le connaissez tous, Messieurs, c'est celui de l'excellence littéraire des écrivains de l'antiquité et de l'excellence morale des écrivains ecclésiastiques. De là la conclusion qu'il est indispensable, d'une part, de continuer l'éducation à l'aide des écrivains profanes, en y mêlant, dans les classes les plus avancées, ceux des Pères de l'Église qui peuvent lutter sans désavantage contre eux, et, d'autre part, d'épurer cette étude par les enseignements religieux, par les leçons de vertu chrétienne, sans cesse renouvelées, sous toutes les formes et en toute occasion. Ce fut là, de tout temps, comme l'a démontré péremptoirement notre savant Évêque, depuis St Basile et St Chrysostôme jusqu'à nos jours, la tradition universelle de l'Église; les ouvrages de Mgr Landriot ont dispensé désormais de le prouver, et le témoignage de dix-huit siècles suffirait à garantir la sagesse de cette méthode.

Nous ne pratiquons pas autrement l'éducation de la

jeunesse, et nous conservons toujours le juste mélange indiqué par les inscriptions tracées sur ces murs : « *Tum ex sapientissimis sanctorum Patrum operibus,* » « *tum ex clarissimis ethnicis scriptoribus ab omni labe purgatis.* »

Personne assurément ne respecte et n'aime plus que nous les enseignements de la littérature sacrée; personne n'en admire plus les chefs-d'œuvre. Mais ces chefs-d'œuvre ne conviennent pas à tous les âges, et ils ne méritent pas ce titre par tous leurs côtés. Mais ces enseignements n'ont pas été donnés pour servir directement à l'éducation de l'esprit; ils ont été plutôt destinés à la direction du cœur. Le Calvaire n'est pas un Parnasse; la voie du Golgotha n'est pas un sentier des Muses. Se pourrait-il qu'un chrétien ne rougît pas d'assimiler les circonstances de la vie de Jésus aux aventures d'un héros d'épopée? Se pourrait-il qu'un prêtre crût grandir le Thabor en le transformant en Olympe? Pour moi, je plaindrais l'intelligence assez délicate, le goût assez raffiné pour s'effaroucher du langage simple et sans art du Fils de Dieu prêchant aux humbles et consolant les pauvres! La mission du Christ fut sans doute celle d'un maître et d'un précepteur, mais d'un maître et d'un précepteur chargé d'intérêts plus graves que les intérêts du goût. L'éducation dont il dota le monde poursuit un but bien autrement considérable que l'éducation de nos colléges. S'il est vrai qu'elle doive pénétrer l'enseignement tout entier, le sanctifier et lui imprimer un caractère chrétien, ce sera par la connaissance et par la méditation des vérités qu'elle a révélées, par l'amour et par l'observation des préceptes qu'elle a institués, plutôt

que par l'étude extérieure et par la critique littéraire du langage qui les traduit.

Les Pères ont dû, avant tout, accommoder leurs écrits aux intentions de leur divin Maître. Toutefois, à côté de l'instruction chrétienne, il est permis de remarquer dans leurs ouvrages la forme que revêt la pensée. Par ce dernier point, ils réclament peut-être une part dans l'éducation de l'esprit, dans l'instruction de nos colléges. Tout l'objet de ce discours sera de rechercher jusqu'où s'étend leur aptitude à former l'intelligence, et si, parce qu'ils sont des Pères, c'est-à-dire des écrivains éminemment propres à instruire le chrétien, *éminemment utiles,* ils inspirent aux jeunes gens le culte du beau, l'amour de l'art, et développent leur goût. Nous connaîtrons ainsi ce que l'esprit du jeune homme gagne à l'étude des Pères, et ce qu'il retire plus aisément des écrivains profanes.

Commençons, Messieurs, par nous souvenir que les croyances révélées occupent une sphère où l'œil du chrétien doit pénétrer avec vénération. Si la familiarité d'une étude classique les fait descendre des célestes hauteurs de la foi, elles demeurent dépouillées du respect religieux qui, dans les jeunes intelligences, est la meilleure garantie d'une conviction soumise. Quand on arrête l'attention, quand on provoque les questions, et par conséquent le doute sur les termes d'un principe et d'un dogme, quand on oblige l'esprit à des recherches de tout genre sur les rapports grammaticaux et logiques des mots d'une phrase, comment empêcher l'intelligence d'aller d'une

question de mots à une question d'idées? C'est une chimérique espérance que celle qui compte sur les conseils du maître, conseils tenus en suspicion dès qu'ils contrarient certains penchants, pour opposer une digue à la curiosité des esprits. Cette curiosité que vous aiguillonnez vous-même, que vous encouragez à l'interprétation des mots, elle courra par une suite inévitable à l'interprétation des idées, et, quand vous lui marquerez des bornes, afin de la préserver des incertitudes et des pensées inquiètes, elle se plaindra tacitement que vous voulez la condamner à l'ignorance ; sans tenir compte de votre défense, elle examinera, elle se trouvera face à face avec l'impossibilité de comprendre, et elle accusera d'obscurité bizarre, capricieuse, ou de quelque chose de pis, ces dogmes révélés que ne protégera plus le respect d'une foi naïve. Il faut être vraiment étranger à l'éducation pour glisser légèrement sur des inconvénients de cette sorte. Les partisans outrés de la littérature ecclésiastique se complaisent dans une théorie métaphysique d'éducation qui semble braver arrogamment les objections de la pratique. Et que nous importe l'innocence d'une théorie, si la pratique y révèle des dangers sans cesse renaissants? Tout est dit, pensez-vous, dès que St Ambroise ou St Bernard fournit à l'élève un texte de version où règne une parfaite orthodoxie. Imprudents! c'est ici même que le danger commence, car cette doctrine orthodoxe de St Ambroise, traitée par l'élève comme une matière ordinaire de travail, soumise aux investigations d'une pensée incertaine, fourmille aussitôt de doutes et s'enveloppe d'obscurité. Ah ! quand on la présentait à son intelligence

comme une parole auguste que l'inspiration divine avait vivifiée, quand on l'entourait des signes extérieurs d'une vénération religieuse, l'âme pouvait y souscrire sans en scruter les mystères, parce qu'une autorité surhumaine lui conférait une suffisante consécration. Du jour où, quittant les régions de la foi, elle est entrée dans l'enceinte de la discussion, c'est-à-dire dans la salle de la classe, elle a subi le sort des doctrines livrées à l'interprétation humaine. Et quelle interprétation? Figurez-vous, Messieurs, quarante élèves s'exerçant à la comprendre : le dictionnaire aidant, ils lui découvrent vingt sens opposés; la voilà tiraillée, torturée, dénaturée; chacun justifie ou cherche à justifier sa traduction; dix élèves, avant de se tenir pour battus, réclameront des explications que le professeur sera contraint souvent, vu les termes mêmes de la question, de laisser incomplètes, et que, par des représailles d'écolier dont le souvenir se conservera longtemps, ils déclareront confuses ou erronées. Voilà les faits journaliers de l'enseignement.

S'imaginer, après cela, que de ces débats scolastiques, de ces hésitations et de ces incertitudes, il ne reste dans l'esprit aucune trace, et que la confiance de la foi survit, intacte et sereine, aux disputes de l'amour-propre, aux interrogations de la raison étonnée et aux recherches de la curiosité de l'écolier, c'est compter sans la suggestion des passions mauvaises, qui sauront bien se prévaloir, à un moment donné, d'une explication indécise, d'un terme incompris, et s'irriter contre les exigences d'une doctrine dont on aura compromis la clarté et la certitude. Ainsi le scepticisme ou du moins l'indifférence se

glissera dans les cœurs. Même ce triste résultat s'aggravera souvent par l'effet d'une sourde aversion. L'écolier puni, *jaloux plus que personne de la permission de maudire pendant vingt-quatre heures son juge et la cause de sa punition,* tournera sa colère contre *le Saint malencontreux dont la doctrine embrouillée fait le désespoir et le malheur des pauvres élèves.* C'était d'abord une colère de quelques instants, bientôt ce sera du dégoût, et, ce sentiment s'enracinant à mesure que des pensums multipliés accroîtront les rancunes, l'élève se détournera avec amertume de l'auteur ecclésiastique et de l'enseignement fastidieux où tant de phrases incomprises et restées pour lui incompréhensibles lui ont valu tant de punitions. L'élément puéril des froissements et des ennuis de l'élève passera sans doute avec les années ; au sortir du collége, il rendra justice à son maître, il en oubliera les sévères remontrances, les rigueurs équitables et trop bien motivées ; mais il demeurera sous le coup de l'impression fâcheuse produite en lui par l'inutilité d'efforts laborieux ou par le déplaisir de châtiments plus ou moins mérités, à l'égard des auteurs ecclésiastiques dont on avait fait l'instrument de ses études. Pourquoi ressentirait-il plus de vénération pour les saints écrivains qu'on a découronnés à ses yeux de leur auréole, en les rabaissant au rôle ingrat de pourvoyeurs de thèmes et de versions, qu'il n'en manifeste aujourd'hui pour les grands orateurs, poëtes ou historiens de l'antiquité ? Sa vengeance sera modérée s'il se contente de les vouer à l'oubli, et l'oubli volontaire de cet enseignement religieux, c'est le prélude à l'indifférence en matière de religion.

Indiquons, avec la réserve que commande la sainteté de la matière, un danger encore plus sérieux. Vous qui prétendez sauver l'innocence de l'élève et fortifier sa vertu à l'aide des leçons puisées dans l'étude quotidienne des Livres Saints et des ouvrages ecclésiastiques, vous n'avez pas réfléchi que le moyen inauguré par vous met cette vertu dans un péril presque infaillible. Les enseignements divins, destinés à tous les hommes, renferment des exemples empruntés à toutes les situations de la vie. Ces exemples, ces faits, contenus dans les Livres Saints et dans les écrits des Pères, vous ne les proposerez pas tous aux exercices classiques des élèves ; ce serait trop présumer de la piété et de la réserve de la jeunesse, pour que le Saint cesse de l'être dès que l'imagination en ternit le caractère par la découverte de quelque circonstance favorable à la passion. Mais il est nombre de faits que vous ne pourrez supprimer, nombre de paroles auxquelles vos soins d'éditeur et d'annotateur n'enlèveront pas l'élasticité de signification attribuée par le dictionnaire et décuplée par l'imagination. L'histoire de la chaste Suzanne, le mystère de l'incarnation, la conversion de Marie-Madeleine, le pardon de la Samaritaine, les événements les plus simples, comme les faits les plus augustes, tout se remplira de piéges tendus à l'innocence. Ici, un mot éveillera des souvenirs redoutables ; là, une réflexion sera l'occasion de conjectures dangereuses ; ce qui devait nourrir la piété se changera en poison pour corrompre les mœurs, et le mal sera désormais sans remède. Tant que le voile du sentiment religieux s'interposait à la

curiosité déréglée du regard, l'âme se reposait avec une quiétude parfaite dans les saintes données du mystère, dans l'exposition austère du fait, exposition ennoblie par la grâce. Aujourd'hui vous livrez à la pâture de l'imagination ce que la foi plaçait sous la tutèle de la révélation, et dont la prédication s'entourait, aux yeux du jeune homme, des formes extérieures du ministère évangélique ou des pompes d'une cérémonie auguste. Et vous ne craignez pas que l'imagination, surexcitée par l'émulation des études, par les exigences d'un devoir de classe, cherche sans ménagement à dissiper tous les nuages, à percer tous les voiles, pour envisager de face la réalité? Nous qui avons appris à connaître l'élève, à nous défier de son téméraire désir de tout entendre, nous poussons l'alarme plus loin que vous, et nous vous annonçons ce qui ne peut manquer d'avoir lieu. Voyez-vous ce sourire, à peine ébauché, de surprise et de moquerie, qui naît et se dessine peu à peu sur les lèvres du jeune homme feuilletant son dictionnaire et interrogeant les sens divers d'un terme? Une révélation se fait dans son esprit; il comprend enfin, et il sourit de la candeur et de la naïveté de son enfance. Suivez le regard de cet élève, qui épie la complicité d'autres regards dans une explication indiscrète, dans une question hypocrite; vienne l'heure de la récréation, et cette complicité des regards recevra son complément par une communication verbale.

Il est vrai, Messieurs, qu'avec les auteurs profanes les mêmes faits auront lieu, et plus souvent même, si vous voulez; mais ici le péril est loin d'être aussi consi-

dérable. D'abord, l'étude des auteurs profanes sera exempte de cette émotion de surprise qu'engendre une découverte inopinée au sein d'une croyance ingénue. Par conséquent, le plaisir de la découverte irritera beaucoup plus la curiosité dans des matières jusqu'alors réservées, en quelque sorte, par la foi que dans des sujets où l'esprit s'est toujours librement joué sans rencontrer d'autres limites que sa propre volonté. En outre, pour combattre l'effet d'une émotion dangereuse ou coupable dans un sujet profane, les inspirations de la religion ont une efficacité naturelle, que vous leur ravirez par votre imprudence à les abandonner aux études de l'élève comme des choses ordinaires, à les traiter comme une vulgaire matière de leçons, à les priver de toute apparence de doctrine surnaturelle, enfin à les déconsidérer par suite des rapports de ressemblance que l'intelligence de l'écolier y découvrira tôt ou tard avec les objets et les faits de la nature.

Si nos craintes sont chimériques, si notre prévoyance touche à l'exagération par quelque côté, nous sommes prêt à en faire l'aveu, pourvu qu'on nous démontre notre erreur. La question vaut la peine d'être examinée.

Abordons maintenant un autre ordre de considérations. De ce que les ouvrages des Pères sont remplis de la plus pure doctrine, de ce qu'ils sont éminemment utiles, s'ensuit-il qu'ils soient beaux au même degré, qu'ils réalisent toutes les lois de l'art, et qu'ils conviennent, préférablement à tous les autres, à un système d'éducation ?

Et d'abord, est-il vrai que la beauté résulte de l'utilité ?

Non, Messieurs, et c'est une vieille sentence que le beau diffère de l'utile, et que ces deux idées se rapportent à des objets distincts, disparates souvent et même, du moins en apparence, contraires. Dans son *Premier Hippias,* Platon, qui avait hérité de son maître Socrate une haine vigoureuse et sainte contre les doctrines creuses et désorganisatrices des sophistes contemporains, a convaincu d'impuissance et d'erreur la définition qui confond l'utile et le beau dans une notion identique, et qui réduit la conception de l'idéal aux mesquines proportions des vues d'utilité. Au beau, l'élévation de la pensée, l'agrandissement de l'esprit, la fécondité d'inspiration, le tressaillement et l'extase de l'âme dans la contemplation et l'amour de ce qui fuit les sens. A l'utile, même par son union à ce qui est juste et beau, une œuvre secondaire, l'affermissement de la volonté dans la règle, le salutaire exercice de nos facultés dans la limite du devoir, et, en dehors de ce rapport, un caractère beaucoup moins noble, des services d'un ordre inférieur, le simple rôle d'un moyen.

Et puisque s'offre à nous ce moyen d'apprécier, au point de vue de l'art et de l'influence sur l'éducation de l'esprit, les productions de la littérature sacrée, disons sans hésitation que le plus grand nombre de ses monuments, entrepris dans un but d'utilité morale et de sanctification chrétienne, ne peuvent prendre place parmi les chefs-d'œuvre artistiques, c'est-à-dire parmi les ouvrages qu'anime l'enthousiasme du beau, que distingue

l'amour de l'art pour l'art lui-même et pour les émotions délicates qu'il donne.

Lorsque les Apôtres, éprouvés déjà par la persécution, prêchaient au peuple le mystère d'un Dieu crucifié; lorsque St Paul, dans l'ardeur d'une charité qui voulait embraser le monde de l'amour de Dieu, écrivait pour l'édification et pour l'instruction des Gentils, ces lettres dont Rome devait *se trouver plus honorée*, suivant la parole de Bossuet, *que de tant de fameuses harangues qu'elle avait entendues de son Cicéron*, songeaient-ils à rivaliser d'éloquence avec les grands orateurs de l'antiquité? Contents d'enseigner et de répandre la foi, d'éteindre les hérésies, et de confirmer le dogme par leurs leçons d'abord, par le martyre plus tard, ils oubliaient, ils ignoraient même, ils auraient dédaigné, s'ils l'eussent connu, ce culte du beau qui crée les grands siècles et les grandes générations, mais qui n'avait rien de commun avec l'établissement d'une religion nouvelle, fondée sur le mépris de ce que glorifiaient et Rome et Athènes.

Jusqu'au IVe siècle, les Pères de l'Eglise, menacés par les puissances coalisées de ce monde, par les calomnies du paganisme, par les subtilités des hérésiarques, par le despotisme sanguinaire des empereurs, dans ce qu'ils avaient de plus précieux, la foi des fidèles, n'ont pensé, n'ont écrit, n'ont agi, à l'exemple de St Paul, de St Ignace, de St Polycarpe, que pour sauvegarder le Symbole, pour le fixer dans les consciences et pour le défendre des objections. La seule beauté permise au Christianisme de cette époque, ce n'était pas la beauté

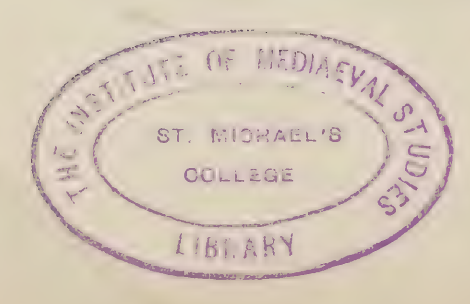
littéraire, c'était la beauté de la vérité et de la vertu, beauté d'une vie pure, beauté du dévouement convaincu. Elle appartient non à un homme éloquent, à un érudit, elle appartient à toute l'Église. La grandeur de l'Église alors est dans ses souffrances, dans sa résignation et, si j'ose le dire, dans la barbarie du langage de ses docteurs, dans le dédain des moyens profanes de persuasion.

Allons plus loin : même dans les ouvrages vraiment littéraires des docteurs chrétiens, le côté de l'utilité prédomine encore, et nuit à l'effet de l'œuvre sur une intelligence toute jeune, inexpérimentée, incapable de ramener l'utile à cette hauteur morale où, par l'essor donné à toutes nos aspirations confondues dans la connaissance et dans l'amour de l'idéal, il s'identifie avec le beau. Le philosophe, l'homme mûr, dont l'intelligence, agrandie par la méditation des mystères révélés, s'illumine au rayonnement de la foi, puisera dans sa croyance cet enthousiasme d'amour, si voisin du sentiment du beau, qui s'excitera facilement à la lecture d'une hymne de Prudence, de Synésius ou de St Grégoire de Nazianze, moins par l'ascendant d'une belle idée, revêtue d'un beau langage, que par la ferveur d'une conviction qui s'exalte dans la pensée de la grandeur et de la bonté de Dieu, tout à la fois visible et caché dans les mystères.

Voilà bien sans doute, Messieurs, l'utilité religieuse que procurent aux consciences, à part leurs qualités littéraires, les écrits des Pères. Mais, sans nier l'efficacité de ces ouvrages pour développer le côté religieux de l'âme, nous hésitons à croire que l'esprit du jeune

homme soit aussi accessible à leurs salutaires enseignements qu'aux suaves émotions du beau poétique, aux impressions charmantes de l'art. Ne sait-on pas que l'art, dans ses manifestations, est indépendant de la religion et de la morale? Non pas que, sans morale ou sans religion, l'artiste atteigne son but et produise de véritables chefs-d'œuvre; au contraire, il s'égare et s'avilit, en s'éloignant de ces deux sources d'inspiration; il se mutile en quelque sorte lui-même, en se privant du concours de ces deux nobles auxiliaires. Mais s'il s'unit au sentiment moral et au sentiment religieux, il en demeure indépendant, il conserve son domaine. Son rôle, c'est d'éveiller et d'entretenir le sentiment du beau, et, dans cette mission déjà si pure et si haute, il ne relève que de lui-même. L'utilité de l'étude des Pères se montrera, si l'on veut, dans les doctrines qu'ils exposent, et qui sont, après tout, le premier besoin, comme le premier devoir du chrétien; elle fera l'éducation du cœur, en le fortifiant contre la séduction du vice, en l'améliorant dans ses désirs et dans ses principes de conduite; elle ne fera pas l'éducation intellectuelle.

Mais, Messieurs, j'ai hâte d'aller au-devant de l'objection qui réveillerait le souvenir des grands philosophes, des grands orateurs, des grands historiens de l'antiquité païenne, pour me les représenter à la poursuite de l'utile, à la recherche de l'intérêt général. Le bien de l'humanité, l'indépendance des Grecs, le salut et la gloire des Romains, tels furent, il est vrai, les mobiles respectifs des ouvrages de Platon, des harangues de Démosthène, des discours et des écrits de Cicéron.



Seulement, c'était par le beau que ces hommes tendaient à l'utile; l'artiste secondait ou même dominait en eux le sage et l'homme d'État. Pour faire adopter une mesure utile, pour soumettre la volonté des hommes à une direction salutaire, ils savaient qu'ils devaient flatter l'oreille, frapper l'imagination, éblouir et séduire par le prestige de l'éloquence. Au lieu que les Pères, et principalement les Pères des trois premiers siècles, se confiaient dans la majesté de leur enseignement, dans l'importance sans égale de leur prédication, surtout dans l'efficacité de la grâce divine, pour entraîner l'assentiment du cœur par la conviction ou l'illumination surnaturelle de l'esprit, les grands hommes de l'antiquité, qui ne disposaient point de ces moyens exceptionnels de persuasion, étaient contraints de se poser en artisans de beau langage et de déployer toutes les ressources de la rhétorique. Enfin, pour le dire en peu de mots, les Pères, antérieurement au IVe siècle surtout, n'éprouvaient que le désir d'être utiles et nullement le besoin de plaire, et les Anciens sentaient si bien la nécessité de plaire pour réussir à se rendre utiles, que de la beauté littéraire ils faisaient dépendre en quelque sorte leur succès et la réussite de leurs projets.

Et si l'on avance que les Pères et les docteurs de l'Église ont mis dans leurs œuvres, outre l'utilité morale et religieuse des doctrines, ce qui constitue le beau littéraire, les qualités que nous célébrons dans les écrivains de la Grèce et de Rome, on rentre ainsi dans le droit commun, dans l'appréciation générale du mérite des ouvrages d'esprit; on les préconise moins alors pour les

instructions qu'ils proposent, pour les pensées chrétiennes qu'ils insinuent dans les cœurs, que pour les charmes profanes et pour la beauté de leur langage. Cette prétention devra nous fournir le sujet d'une discussion nouvelle, mais il sera bien entendu que l'on n'arguëra plus de ce que contiennent d'utile les écrits des Pères pour les imposer à l'éducation, comme le principal instrument de développement pour l'intelligence et pour le goût. Il sera donc avéré pour quiconque y réfléchira, que l'utile, même dans les monuments de la littérature sacrée, ne perfectionne pas l'esprit et ne l'enrichit pas comme le beau.

Veut-on mettre cette théorie à l'épreuve des faits? Veut-on la contrôler par l'histoire? Examinez, Messieurs, les effets du beau dans la nature et l'ascendant exercé par les chefs-d'œuvre de l'art sur l'âme tout entière. Celui qui, de la côte sauvage, dans l'île de Rhé, a vu la mer s'étendre en rideau d'écume sur plusienrs lignes de brisants, et soudain, sous l'effort de la tempête, les vagues se dresser menaçantes et bondir sur les falaises pendant que la foudre grondait sur sa tête, que les éclairs déchiraient la nue et se reflétaient sur les flots en immense nappe de feu, celui-là a ressenti dans son âme une émotion de grandeur que l'utile ne lui donnera jamais.

Et, dans les arts, que de nobles tendances! que de célestes transports soulevés par les mélodies de Pergolèse, de Mozart et de Rossini! Quelles saintes aspirations s'échappent involontairement du cœur, sous les voûtes de Notre-Dame de Paris, alors que la majesté de l'édi-

fice et la belle disposition des colonnes, qui semblent s'élancer aux cieux, ravissent l'homme à la terre et le transportent dans un monde supérieur au monde des sens! Oserait-on comparer l'architecte qui médite le plan d'un édifice comme Notre-Dame à celui qui travaille à la construction d'une maison commode? Au lieu que l'esprit du premier s'élève et se divinise par l'effet même du culte désintéressé de l'art, au lieu que son âme s'envole jusqu'aux régions de l'infini sur l'aile du sentiment religieux qui la porte, le talent du second se rappetisse et se rabaisse par l'attention à des détails vulgaires, par la poursuite du *confort*.

L'histoire confirme encore cette théorie de la supériorité d'ascendant et de perfectionnement du beau sur l'utile. Voyez, Messieurs, quels furent les grands siècles? Appelle-t-on de la sorte les époques de prospérité matérielle, de découvertes utiles, d'activité industrielle et commerciale? Nullement; ce nom est réservé à quelques époques où, par un don particulier de la Providence, un souffle de grandeur morale circulait dans les générations; où, d'efforts en efforts, de perfectionnements en perfectionnements, le niveau intellectuel était monté assez haut pour rendre général le culte et le sentiment du beau. C'est d'abord le siècle de Périclès; c'est ensuite le siècle d'Auguste, digne successeur du siècle de Périclès; c'est plus tard le siècle de Léon X; c'est enfin le siècle de Louis XIV. Voilà les époques dont on a redit cent fois les grands noms, dont on ne se lassera jamais de redire la gloire. Le caractère commun à ces siècles, c'était un vif sentiment de la beauté artistique,

la passion du noble et du grand dans les œuvres d'esprit. la recherche des jouissances intellectuelles et le triomphe de l'esprit sur la matière.

Et, à ce propos, il n'est pas sans intérêt et sans importance de faire observer que le plus grand des siècles chrétiens, c'est celui où l'Église, moins tourmentée du besoin de défendre son existence, moins préoccupée de l'utile, c'est-à-dire des prédications simples et populaires, ou, si l'on aime mieux, préoccupée après ses premières conquêtes, qui embrassaient surtout les classes les moins lettrées, du désir de conquérir à la foi les esprits cultivés, les rhéteurs et les philosophes, a pu se livrer, pour les gagner à son enseignement ou pour les combattre avec succès, quand ils persévéraient dans leur hostilité contre elle, au culte du beau, à l'étude de la forme, au soin de l'expression; c'est le IVe siècle.

Peut-être, Messieurs, remarquerez-vous avec étonnement que si nous ramenons à ces détails le sujet ici traité, l'excellence d'un système d'éducation dépendra seulement d'une question d'art. Or, c'est bien là notre pensée; la question d'art est bien, à notre avis, la question fondamentale dans un système d'éducation. Nous dirons plus loin pourquoi, par suite des lois de notre organisation, le développement de l'homme s'effectue presque exclusivement d'abord par les moyens extérieurs dont l'art fait usage. De ces moyens, le plus puissant, le plus indispensable, c'est assurément le style, le style, cette forme visible de la pensée, à laquelle principalement convient la définition platonicienne du beau : « Le beau est la splendenr du

vrai. » Sur les rapports étroits de noblesse ou de trivialité entre la pensée et le style, sur l'obligation faite à l'écrivain d'élever ses idées et ses sentiments pour élever son langage, enfin sur l'impossibilité de concevoir la beauté du langage comme réellement séparable, comme entièrement distincte de la beauté de l'idée, nous sommes tous d'accord. Ce qu'il serait malaisé de nier, c'est que la beauté de la pensée soit à ce point dépendante de la beauté du langage, que les plus nobles et les plus magnifiques conceptions de l'esprit seront immanquablement dépréciées par un style banal, incorrect ou terne. Quelques citations de noms persuaderont mieux que tous nos raisonnements. Entre les sermons de St Bernard et ceux de Bossuet, la différence, à coup sûr, est beaucoup moins marquée pour la grandeur des idées que pour la beauté de la diction ; peut-être même que, sur des points particuliers, la pensée de St Bernard nous paraîtrait plus gracieuse, plus profonde, plus majestueuse que celle de Bossuet. Si les sermons de Bossuet sont comptés parmi les chefs-d'œuvre les plus accomplis de l'éloquence, si devant sa gloire d'orateur pâlissent ou s'effacent toutes les renommées, il le doit à son style et rien qu'à son style. Du *Traité sur Dieu* de St Thomas et du *Traité de l'existence de Dieu* de Fénélon, ne décidons pas lequel enferme et la plus exacte et la plus haute doctrine ; acceptons-les comme également admirables, et même, si vous voulez, accordons à St Thomas la gloire de vues plus vastes et plus élevées. Toujours est-il que le *Traité sur Dieu* ne sera consulté que des philosophes, et qu'on essaierait vaine-

ment de l'introduire dans un système d'éducation de la jeunesse, comme on y a introduit le *Traité de l'existence de Dieu.* La raison en est moins dans la difficulté de comprendre les enseignements du Docteur Angélique, que nous supposerons, si vous voulez, exposés avec toute la clarté désirable et dans des termes accessibles à toutes les intelligences, que dans l'absence totale des agréments et des qualités du langage. Dira-t-on, avec quelques enthousiastes partisans de la philosophie du moyen âge, que la langue de S[t] Thomas d'Aquin et de S[t] Bernard est aussi admirable en son genre que la langue de Platon ou de Cicéron? Ce serait oublier que nous traitons de la langue sous le point de vue de l'éducation ; ce serait instituer un genre de style uniquement conforme aux lois de l'exactitude philosophique ; ce serait feindre d'ignorer les conditions du langage achevé.

Après avoir précisé de la sorte notre pensée, il est temps de reprendre l'examen de la littérature des Pères.

Les écrivains ecclésiastiques brillaient-ils, comme les écrivains des beaux jours de Rome et de la Grèce, par cette passion ardente et pure de la beauté littéraire? Nous ne le croyons pas ; ni les Pères de l'église grecque, ni les Pères de l'église latine, *sauf toutefois des différences notables et des exceptions que nous nous réservons d'indiquer,* ne furent des artistes en fait de langue et de style.

Bien que désireux pour la gloire même du Christianisme d'en exposer les doctrines dans un langage relevé,

ils continrent leurs efforts pour y réussir dans les bornes d'une émulation modérée, et, au lieu de s'abandonner, comme les Anciens, à l'amour passionné du beau style, ils durent *chercher,* comme le dit Bossuet, *non un brillant et un feu d'esprit qui égaie, ni une harmonie qui délecte, ni des mouvements qui chatouillent, mais des éclairs qui percent, un tonnerre qui émeuve, un foudre qui brise les cœurs.*

Doués d'un génie généralement plus ferme que les grecs, les Pères latins, S[t] Ambroise, S[t] Hilaire, Salvien, S[t] Augustin, S[t] Jérôme lui-même, se plièrent moins que les grecs au travail de la composition. Ils étaient assujettis à moins d'exigences; ils avaient à satisfaire des goûts moins délicats; ils s'adressaient à des races d'hommes plus grossières et en même temps plus sérieuses, plus avides de vérités que d'élégance.

En Grèce et dans tout l'Orient, les populations possédaient une finesse d'esprit naturelle, une heureuse organisation, une délicatesse de sentiments qui les mettaient bien au-dessus des peuples occidentaux. C'étaient encore les descendants de ce peuple d'Athènes, dont Démosthène, au comble de sa renommée d'orateur, s'excusa un jour, à la tribune, d'avoir offensé l'oreille et la délicatesse native par la mauvaise prononciation d'un mot. Toujours amoureux d'élégance et de grâce, ils battront des mains jusque dans le sanctuaire en écoutant S[t] Chrysostôme; ils déserteront les cités pour jouir du charme de sa parole; ils se transporteront sur ses pas dans les campagnes; ils s'établiront aux portes des villes; ils tendront des toiles dans les airs pour se garantir des ar-

deurs du soleil et prêter à ses discours une oreille plus attentive. Les Pères grecs, et surtout les Pères du IVe siècle, comprirent donc et acceptèrent l'obligation d'apporter plus d'attention à leur langage, et de l'orner de ces fleurs que le Christianisme naissant avait négligées. Aussi allaient-ils demander aux écoles ouvertes, soit à Athènes, soit à Alexandrie, soit dans les villes célèbres de l'Asie Mineure, les règles et les procédés de l'art antique, le goût et le secret du beau en littérature.

En outre, ils avaient à vaincre les dernières résistances du paganisme qui, chassé des temples et des places publiques, s'était réfugié et retranché dans les écoles. Sous ce ciel privilégié de l'Orient, la vivacité du sentiment et de l'imagination maîtrisait avec tant de force beaucoup d'esprits d'élite, qu'ils s'obstinaient à rester païens par amour d'Homère et des monuments de l'ancienne littérature. Ces demeurants d'un autre âge, dans leur foi naïve et pieuse à des divinités consacrées par des chefs-d'œuvre, comparaient volontiers, pour s'affermir dans leur croyance, le langage du nouveau culte avec la magnifique parole des Homère et des Platon. Pour triompher de ces rhéteurs, dont quelques-uns avaient été leur maître, comme Libanius de St Chrysostôme, la belle Hypatie de Synésius, surtout pour annuler leur influence, les Pères s'éprirent de l'éloquence et de la poésie, et, servis en général par un génie plus fécond, par des convictions plus énergiques, ils laissèrent bien loin derrière eux les commentateurs profanes de l'*Iliade* et du *Timée*.

Malgré ces causes de supériorité des Pères grecs sur

les Pères latins, les premiers, comme les seconds, contractèrent pour la plupart de leur siècle une affectation de mauvais goût, et le style maniéré des rhéteurs, leurs maîtres ou leurs adversaires, n'était pas fait pour les corriger.

D'ailleurs, le premier élément, la première condition de la perfection littéraire, faisait défaut aux Pères des deux Eglises; ils ne disposaient plus que d'une langue dégénérée; le puissant instrument de succès de Démosthène et de Cicéron s'était transformé à son détriment.

Toutefois, ici encore, signalons une différence.

Au moment où prend naissance la littérature chrétienne, la langue parlée par les Pères latins est en complète décadence, et cela pour plusieurs motifs. D'abord, l'Occident, foulé par mille invasions, a vu sa langue s'altérer promptement par le mélange de mille idiômes. De plus, le langage des Livres Saints, avant comme après la version de St Jérôme, langage devenu nécessairement l'étude assidue des Docteurs latins, est parsemé, bigarré d'orientalismes. Ce n'est pas tout : la nécessité d'accommoder l'ancien langage aux idées nouvelles a produit une foule de mots nouveaux qui suffiraient presque à composer une langue nouvelle. Enfin, les premiers écrivains latins du Christianisme, Tertullien, par exemple, l'un des plus énergiques et des plus expressifs, le créateur de la langue théologique, et l'on peut ajouter de la langue même des Pères latins, dans leur indifférence à l'égard du beau style, paraissent uniquement soucieux de rendre avec précision et exactitude des idées inconnues à l'antiquité; ils témoignent peu d'empresse-

ment et de goût pour la tournure élégante, pour la pureté de l'expression, et souvent ils forcent la langue à se prêter, en dépit d'elle, à leurs vivacités d'écrivains.

Vous serez peut-être surpris, Messieurs, que dans cette appréciation du style des Docteurs chrétiens, nous arrêtions nos considérations aux quatre premiers siècles, et que nous ne suivions pas plus loin que St Augustin la succession des écrivains ecclésiastiques. J'en emprunte l'explication aux ouvrages de Mgr Landriot : l'idiôme de Cicéron, l'idiôme même des Pères se détériore tout à fait et se perd après le IVe siècle ; et dans les auteurs postérieurs à cette époque, même dans les plus illustres, St Grégoire-le-Grand, St Bernard, pour ne pas mentionner les purs scolastiques, on relève quatre habitudes de style incompatibles avec la langue latine : la permission du barbarisme, la permission du solécisme, la suppression de la règle du *que retranché* et la substitution de l'infinitif présent au supin dans la règle *eo lusum*. Est-il besoin de commentaires ?

Devrais-je dire que pour ces Pères l'art de la composition est enfermé tout entier dans une fausse et monotone symétrie qui, non-seulement oppose les idées aux idées par des habitudes d'antithèse fatigante et souvent puérile, mais encore construit les périodes en assonances intolérables pour l'oreille et semble réduire tous les agréments du style à l'exacte proportion des membres de phrase et au retour régulier des mêmes sons ?

Au milieu de ces phrases si faussement cadencées, que devient le naturel ? Le naturel, c'est-à-dire la simplicité du langage et l'exacte correspondance de l'expres-

sion sans apprêt et sans fard à la pensée claire, qui n'exclut ni l'élégance, ni le mouvement et la vivacité de la tournure, fait place au défaut habituel des littératures en décadence, à la recherche, aux ornements prétentieux, à l'emploi abusif de certaines figures, comme l'antithèse, qui annonce plus d'envie de plaire que de profondeur, plus de science que de goût, plus de pauvreté que d'aisance et de souplesse. Or, avec des ouvrages sans naturel, je ne crains pas de l'affirmer, l'éducation est impossible. A cet égard, je m'en rapporte avec une entière confiance au jugement des hommes impartiaux, que la pratique de l'éducation a familiarisés avec les difficultés d'une pareille tâche. Je me tiens assuré de leur assentiment lorsque j'avance que, du jour où commence l'éducation de l'enfant jusqu'au jour qui la termine, le plus grand obstacle aux progrès de l'esprit vient d'une tendance en quelque sorte fatale à sortir de la nature, à s'éloigner de la simplicité, à remplacer par l'emphase, le mauvais goût et la subtilité, cette précieuse qualité, le naturel, que des intelligences peu capables d'analyse, peu accoutumées à discerner des nuances, sont portées à assimiler au commun et au trivial.

Ainsi l'étude des Pères latins, postérieurs au IVe siècle, de St Grégoire-le-Grand, de St Bernard, loin de servir l'éducation, en multiplierait évidemment les difficultés, en alourdirait et en entraverait manifestement les progrès.

Et quant aux Pères d'une date antérieure, la corruption de la langue, nécessairement contemporaine de la corruption du goût, constituait pour la littérature chré-

tienne une infériorité considérable, que tout le génie de ses Docteurs ne parvenait pas à racheter. Cherchaient-ils à se rapprocher, comme Lactance, du style de Cicéron? ils perdaient en force et en originalité ce qu'ils gagnaient de grâce et de douceur, et, malgré le succès de Lactance, on est contraint de lui préférer la diction imagée et véhémente de St Jérôme, le style âpre et dur de Tertullien.

Donc, soit insouciance et dédain de semblables études, soit défaut de goût, soit faiblesse et vice de langue, les Docteurs latins se présentent à nous sous un autre aspect que celui d'artistes, d'écrivains de profession. Ils furent mieux que des artistes, sans doute; ils furent des Pères, des Docteurs, des maîtres sublimes de la doctrine sacrée; mais enfin leurs ouvrages manquent de la condition essentielle aux ouvrages d'éducation, de cet amour de l'art, qui féconde, échauffe, élève l'âme par le sentiment du beau.

Dans l'Orient, les peuples barbares, mêlés aux provinces de la Grèce, de l'Egypte et de l'Asie, déposèrent dans la langue, déjà déchue de son antique splendeur, des germes de décomposition et contribuèrent à la modifier. De plus, l'interprétation des livres sacrés, par un respect scrupuleux du texte, conduisit, dans une traduction littérale, à des locutions vicieuses, à des tours forcés, que la foi des fidèles accueillit sans réserve, et que l'usage eut bientôt sanctionnés. Enfin, comme la langue latine, la langue grecque s'altéra aussi par l'introduction de termes nouveaux pour traduire des pensées nouvelles, ou par l'emploi de termes anciens dans des sens nouveaux.

Ces imperfections déparent le style des Pères grecs, bien que leur langue ait beaucoup moins souffert que la langue des Docteurs latins des invasions et du mélange des idiômes. La Grèce avait sur Rome l'avantage d'une langue plus souple dans sa syntaxe, plus libre et plus dégagée dans son allure, plus aisément et plus impunément cosmopolite, d'une langue qui permettait aux nouveaux venus de s'exprimer sans de trop grands efforts, puisque son abondance et sa richesse, aussi bien que la flexibilité de ses tours, se prêtaient facilement aux besoins de leur esprit. Ainsi, grâce à ces deux circonstances heureuses des invasions moins nombreuses et d'une organisation plus souple, la langue grecque se conserva dans les Pères digne encore de ses anciens jours.

Toutefois, Messieurs, ce n'est plus la langue des Lysias et des Sophocle, ou du moins le style des Pères n'égale pas en perfection le style de ces admirables écrivains. Et les auteurs ecclésiastiques ont si bien reconnu la supériorité littéraire des auteurs païens, que les plus célèbres d'entre eux les ont célébrés comme des maîtres indispensables, et les ont, à ce titre, étudiés avec ardeur. Quand l'empereur Julien, dans sa haine insensée du Christianisme, voulut interdire aux chrétiens l'enseignement des lettres profanes, et par conséquent l'instruction aux deux tiers de ses sujets, quelle ne fût pas l'amertume et la vivacité des plaintes de S[t] Grégoire de Nazianze contre cette persécution raffinée ! Prohiber cet enseignement, c'était *arracher au Christianisme une arme de défense et de victoire ;* c'était ramener la prédication évangélique à la rudesse et à la simplicité des

Apôtres, c'était écarter de l'Église les professions savantes, les lettrés, les érudits; c'était mettre obstacle à la naissance des grands orateurs; c'était enlever à la foi l'espérance d'attirer les intelligences éclairées, en empêchant les sciences, les arts et la philosophie de passer du côté des chrétiens.

Le décret impérial est empreint d'une ironie haineuse et arrogante : « A nous, disait Julien, l'éloquence et les arts de la Grèce, ainsi que le culte des dieux; à vous l'ignorance et la rusticité, et rien au delà de ces mots, je crois; voilà votre sagesse. » St Grégoire de Nazianze protesta au nom de ses souvenirs d'école, au nom du charme et de l'utilité de ses premières études : « Je vous abandonne, dit-il aux païens, les richesses, la naissance, la gloire, l'autorité et tous les biens d'ici-bas, dont la gloire s'évanouit comme un songe; mais je mets la main sur l'éloquence, et je ne regrette pas les travaux, les voyages sur terre et sur mer que j'ai entrepris pour la conquérir. »

L'honneur de l'ancienne littérature, l'imitation, l'enthousiasme des modèles qu'elle proposait à l'éducation des Docteurs chrétiens allèrent si loin parmi eux, que la défense de Julien les blessa plus que ses autres mesures tyraniques et que les persécutions des plus mauvais temps. L'ami de St Grégoire, le condisciple de Julien l'apostat à l'école d'Athènes, St Basile, malgré sa gravité, semble encore plus passionné pour l'éloquence et la poésie antiques. Sur le siége archiépiscopal de Césarée, il entretient avec le rhéteur païen Libanius des rapports d'estime et d'amitié; il lui envoie de nombreux disciples pour qu'il

les façonne au beau langage par l'étude des auteurs anciens. Il fait plus : convaincu de l'efficacité, de la nécessité même des écrivains profanes pour l'éducation, il en inspire l'amour aux jeunes chrétiens, il en loue les ouvrages, il écrit un traité pour en régler la lecture. Plus intéressé qu'on ne l'est de nos jours à diminuer ou du moins à ne pas exagérer le mérite de ces écrivains, plus orthodoxes que leurs modernes détracteurs, le métropolitain de Cappadoce, émule et héritier de Démosthène, laisse éclater hautement son admiration du génie antique, et l'aveu d'une infériorité que nous contesterions peut-être nous-même, en ce qui concerne S[t] Basile et quelques autres Pères grecs, et qui d'ailleurs résulte moins des dons naturels du talent que des variations du langage et des conditions particulières des deux époques.

Ferez-vous difficulté, Messieurs, après le témoignage non suspect de ces Docteurs, de proclamer la merveilleuse aptitude des auteurs profanes à instruire et à élever la jeunesse, et même à part, encore une fois, quelques exceptions, la prééminence littéraire de ces auteurs sur les Pères de l'Église? Quand vous aurez cité quelques noms : S[t] Basile, S[t] Grégoire de Nazianze, S[t] Jean Chrysostôme, S[t] Athanase, S[t] Epiphane, Synésius, tous appartenant à l'Eglise grecque, noms que l'éducation s'empressera d'accueillir au même titre que Tacite, Ovide, Quintilien, vous aurez épuisé la liste des écrivains ecclésiastiques qui, par l'heureux accord de la pensée et du langage, ont réalisé le type du beau en littérature. Les autres Pères, surtout les Pères latins, éloquents si l'on veut, orateurs de génie, puissants controversistes, pè-

chent, en général, par l'expression, et serviraient mal de guides à de jeunes intelligences, plus disposées, suivant la remarque de Quintilien, à imiter les défauts que les qualités.

Moins capables que les écrivains profanes des grands siècles d'inspirer le culte de la beauté et d'en faire naître le sentiment, les écrivains ecclésiastiques sont-ils aussi bien qu'eux en état de former et de discipliner le goût? Vous avez déjà répondu négativement, Messieurs, puisque la formation du goût est inséparable de l'amour et du sentiment du beau, ou, pour mieux dire, réside dans l'amour et le sentiment du beau.

Le goût comprend trois éléments, la sensibilité, l'imagination, la raison. Nous disons que le goût est le sens du beau. S'il est susceptible de développement, il suppose en même temps certains germes naturels : un homme complétement privé d'une de ces trois facultés serait incapable de goût.

Quel est l'ordre légitime de leur exercice? Voudrait-on que la raison précédât la sensibilité et l'imagination? Mais ce serait changer les conditions de notre nature; ce serait exiger de l'enfant plus qu'il ne peut donner. Notre âme s'ouvre à la vie par les sens; c'est par eux qu'elle aborde la nature, et qu'elle reçoit les premières impressions. L'imagination s'empare de ces données; en vertu de sa constitution même, elle les conserve et les embellit; elle les combine en toute sorte de formes; elle y répand le charme d'un plaisir d'autant plus vif qu'il est personnel et qu'il provient de notre initiative; elle

les ennoblit en éliminant ce qu'elles ont de plus grossier; elle monte ainsi vers l'idéal, vers la conception du beau dans toute sa splendeur. Survient plus tard la raison, qui réprime les écarts de l'imagination, qui préserve le sentiment de dégénérer en tombant dans la sensation, de se gâter en débordant, en déviant de la règle. Voilà la marche naturelle de la formation du goût.

Or, cette marche nous semble difficilement praticable avec des études austères, religieuses, avec l'étude des auteurs sacrés. Oui, les auteurs sacrés, tant qu'ils restent sacrés, tant qu'ils ne sacrifient pas aux Muses, n'obtiennent sur le développement du goût qu'une influence contestable.

Et quoi! dira-t-on; ces grands génies, St Augustin, St Athanase, St Jérôme, seraient-ils dépourvus de sensibilité? De sensibilité! Ils en ont et beaucoup, mais de cette sensibilité qui se contient et se purifie, qui se défend l'attrait et la grâce de la passion, qui s'honore par sa soumission à la règle, qui soutient l'âme dans la pratique de ses devoirs, et qui ne s'emporte pas, comme la sensibilité des écrivains du paganisme, dans la poursuite de son objet.

Précisons davantage. Le fond du sentiment dans ces auteurs, c'est l'amour de Dieu. Comment cette espèce de sensibilité nourrirait-elle, formerait-elle le goût, alors qu'elle ne se joint à l'imagination que dans un esprit déjà cultivé? Dieu, le bien, la vertu, passionneront, si vous voulez, le chrétien philosophe, l'homme mûr; ils s'imposeront même, comme devoir, à la volonté de l'élève; mais, sauf l'effet de la grâce divine, qu'il serait

indécent de traiter en système d'éducation, ils étoufferont le sentiment dans l'âme de l'écolier, au lieu de le mettre en jeu.

A l'âge de l'éducation, Dieu et la vertu ne sauraient être d'intéressants objets d'imagination ; car ils se révèlent à peine et froidement à l'intelligence de l'élève dans les choses de la nature, et dans les images de majesté, d'éclat et de beauté qu'en recueille, au contraire, avec enthousiasme un esprit fortifié par ses méditations. Le Dieu aimé et senti de la jeunesse, c'est le Dieu des mystères, c'est à ce Dieu qu'elle pense avec tressaillement, avec joie. Mais le langage qu'elle lui adresse prend toujours la forme de la prière, et ce langage perdrait sa fraîcheur et son parfum, c'est-à-dire tout ce qui fait le charme du sentiment, en passant par les ennuis et par les fatigues d'un travail de traduction.

Sans doute, la jeunesse conçoit par métaphores Dieu et le bien ; mais ces métaphores sont sans efficacité pour échauffer l'âme à une époque de la vie où elles ne s'éclairent pas du reflet lumineux qu'elles empruntent, dans une époque plus avancée, à la comparaison faite comme d'instinct par l'esprit entre leur objet et la part de divine beauté qu'elles expriment.

Ainsi d'eux-mêmes, par la nature de leurs idées, de leur travail, de leur but, de leur manière de sentir, de penser et d'écrire, les auteurs ecclésiastiques qui se ferment les voies du sentiment en se défendant les troubles de la passion, qui subordonnent toutes les émotions du cœur, quelles qu'elles soient, à la charité divine, qui ne laissent jamais l'âme s'entrouvrir et se répandre qu'en


LIBRARY

purifiant ses mouvements au contact de l'amour de Dieu, ces auteurs émeuvent faiblement, en dehors de la prière, la sensibilité de la jeunesse.

De plus, Messieurs, réfléchissez aux différences qui séparent le Dieu réel du dogme, le Dieu des Pères, et le Dieu de l'artiste même chrétien. L'artiste, dans ses œuvres, s'inspire de l'idée de Dieu, de son amour et de son culte; mais il l'entrevoit dans un certain lointain d'imagination, à demi caché sous le symbole de l'infini. C'est l'amour de l'infini qui l'attire, c'est le culte de l'idéal qu'il professe. L'infini, l'idéal se lie à toutes nos émotions; un soupir en présence de l'immensité de la mer, un élan du cœur à la vue du ciel étoilé, la mélancolie qui saisit l'âme devant le spectacle des misères de ce monde et la perspective d'un monde meilleur, ces sentiments et les autres semblables ne tiennent à Dieu que par l'intermédiaire et l'action directe de l'infini sur nous. L'amour de Dieu naît d'enseignements précis, qui parlent à la volonté plus encore qu'au cœur, et qui tolèrent seulement une certaine sensibilité. L'amour de l'infini, vague dans son objet, est par là même plus profond, plus étendu, plus passionné, parce que, sous l'image indistincte et voilée de l'infini, l'âme donne libre carrière à toutes ses aspirations, à tous ses penchants.

Entendons-nous bien, Messieurs. Si nous discutions la vérité des doctrines, nous répudierions jusqu'à la pensée d'opposer les données de l'art sur Dieu et la nature aux données du Christianisme. Le Christianisme nous apprend de Dieu tout ce que l'homme peut connaître ici-bas; il nous en donne une science imparfaite

comme notre esprit, mais du moins exempte de toute erreur. Cette science, l'art, surtout l'art antique, n'y atteint pas, et, disons-le, il ne la recherche pas. Au lieu de principes suivis, l'artiste a des intuitions vagues; au lieu de conséquences légitimes, il a des instincts de grandeur; au lieu d'amour réfléchi, il a des moments d'extase; il ne voit pas, il devine; il ne conçoit pas, il sent; il est vide d'idées nettes, précises, abstraites, il est plein d'analogies, d'images, de rayons. Ainsi, sous le rapport de la vérité, nulle comparaison n'est possible entre la doctrine chrétienne et les inventions du génie antique.

Mais s'agit-il d'art ou de manifestation visible et frappante de ce Dieu réel et vrai? le Christianisme descend aussitôt des hauteurs de l'incompréhensible éternité pour recourir au langage des signes et pour emprunter la voix de la nature. Sur ce terrain des figures garde-t-il la supériorité inhérente à sa doctrine? Et pourquoi la garderait-il alors qu'il nous avertit lui-même de la vanité de son langage figuré, de la fausseté des signes symboliques, alors qu'il nous rappelle sans cesse à l'idée vraie et abstraite de ses croyances? Entre les figures de l'art antique et les figures du langage chrétien, la seule différence a trait aux vérités qu'elles représentent. Si l'on convient d'accepter cet ensemble de figures et de symboles comme dénué de valeur absolue, comme fantaisie ou besoin d'imagination, comme expression vague d'une vérité qui en est indépendante, il n'y a plus lieu de préférer absolument, sous le point de vue de l'éducation et de la formation du goût, le langage des écrivains chré-

tiens au système littéraire de l'antiquité. Et si l'on songe que l'enfance et l'adolescence sont à peu près incapables de soutenir la vue abstraite du vrai et ne vivent que de figures, on verra que le bagage mythologique du paganisme est mieux approprié à leurs besoins intellectuels que les moyens figuratifs du Christianisme. D'ailleurs il sera toujours bien entendu que le maître, dévoué sincèrement à la vérité, corrigera par ses explications l'impression première de ce langage figuré, pendant qu'un enseignement fourni par les croyances chrétiennes donnera régulièrement aux élèves un corps complet de doctrines certaines, et se mêlera même à toutes les phases de leurs études, à tous leurs exercices de classe. Il le sera aussi qu'une révision sévère éloignera de leurs yeux les peintures licencieuses des écrivains païens, et qu'un zèle prévoyant tournera leur attention vers une interprétation inoffensive de la figure.

Moyennant ces réserves, avons-nous tort, Messieurs, de nous croire le droit d'attribuer à l'art antique plus d'efficacité pour façonner la jeune imagination qu'aux écrits des Docteurs chrétiens? Quel champ immense de belles et saisissantes images dans cette littérature païenne, depuis Homère jusqu'à Virgile! L'esprit le plus froid, la raison la plus austère, s'enchante involontairement à le parcourir, parce qu'un style enchanteur en rehausse l'éclat par des ornements d'un coloris et d'une fraîcheur incomparables.

L'imagination et la sensibilité des écrivains profanes l'emportent donc en influence sur la sensibilité et l'imagination des auteurs ecclésiastiques; car elles cultivent

le sentiment pour le sentiment, la passion pour la passion, et même l'image pour l'image ; elles permettent à la jeunesse la libre expansion de la sensibilité sous une forme accessible à tout âge, sous la forme d'objets moins élevés que Dieu, moins sévères que la vertu, d'objets plus humains en quelque manière, et par conséquent plus efficaces pour nous émouvoir. C'est le sentiment de la piété filiale dans l'*Antigone* de Sophocle, le sentiment de l'amitié dans l'épisode de Nisus et d'Euryale, le sentiment de l'affection conjugale dans l'*Alceste* d'Euripide, le sentiment de la tendresse maternelle dans l'*Hécube* ou la *Niobé* d'Ovide.

Comparez, Messieurs, les effets produits sur les âmes par le récit biblique du sacrifice d'Abraham et par la tragédie d'*Iphigénie à Aulis,* ou par le spectacle de la mère des Macchabées, soit dans les Livres Saints, soit dans un sermon de S[t] Grégoire de Nazianze, et de l'*Andromaque* de Racine. On ne m'accusera pas, Messieurs, d'affaiblir déloyalement, par des exemples mal choisis, la force de l'émotion religieuse ; j'ai dû prendre pour terme de comparaison ce que les deux littératures ont de plus touchant et de plus élevé.

Isaac et Iphigénie personnifient la soumission à la volonté divine et la soumission à la volonté paternelle. Le premier, dans la candeur de sa foi, dans la pureté de sa vertu, adore sans murmure l'ordre venu du Ciel, quelque inexplicable qu'il lui soit, et tend sa tête innocente au glaive du sacrifice avec une résignation d'autant plus admirable qu'on l'attend moins de son âge. Iphygénie, dans sa naïveté de jeune fille, se répand en larmes et

en regrets de la vie ; toujours respectueuse avec son père, toujours réservée dans sa douleur, elle en appelle à la nature pour remuer le cœur d'Agamemnon par des supplications où la plainte est tempérée par la douceur, où sont invoqués tour à tour l'amour paternel, l'injustice de l'arrêt, les détails de la vie de famille, les souvenirs des anciennes joies domestiques, l'attachement instinctif de l'homme à l'existence, à la lumière du jour, à ces biens les plus communs et les plus précieux.

L'austère doctrine de la révélation nous prescrit l'imitation du sacrifice d'Abraham ; elle défend de s'apitoyer sur le sort d'Isaac, et si l'on s'attendrit sur une aussi pure victime, c'est, à la rigueur, par surprise, par l'éveil involontaire de passions que réprouvent ici les enseignements sacrés. Dans Iphigénie, à côté de l'héroïsme qui la pousse à courir elle-même au-devant de son sort, lorsqu'elle désespère de s'y soustraire, il y a aussi l'humanité, l'humanité qui pleure, qui supplie, qui regrette, qui caresse et qui aime ; l'humanité, qui se raidit contre un arrêt imprévu et immérité, qui s'en plaint avec tristesse, qui le repousse avec effroi, qui recourt dans sa crainte aux accents les plus pathétiques, aux interpellations les plus déchirantes ; l'humanité, enfin, qui secoue et agite profondément, par l'ensemble de ces moyens, toutes les fibres de notre âme.

Aussi fidèle à la voix de Dieu, ausssi saintement résignée qu'Abraham et qu'Isaac, la mère des Macchabées dévoue ses enfants à la mort ; c'est elle qui les exhorte au martyre ; c'est elle qui leur communique et le mépris de la vie et la constance dans les tourments. Calme,

recueillie dans sa foi, elle assiste aux tortures de ses fils, sans qu'une seule parole de regret ou de plainte se mêle à ses exhortations, sans qu'un seul soupir, accordé à sa douleur de mère, trahisse sa résignation. Dieu nous préserve de dissimuler ou de méconnaître la sublimité d'un tel dévouement ; nous plaidons ici seulement la cause de l'art et des émotions qui s'y rattachent ; nous recherchons dans l'histoire des Macchabées et dans celle d'Isaac leur influence directe sur l'un des éléments du goût, sur la sensibilité.

Or, plus que la mère des Macchabées, l'*Andromaque* de Racine agira sur l'âme du jeune homme par les mouvements de douce compassion, de fidélité à la mémoire d'un époux, de tendresse pour Astyanax, d'horreur pour le fils du meurtrier d'Hector, qui précipitent cette malheureuse princesse, et le drame avec elle, de péripétie en péripétie, d'angoisse en angoisse, et qui, dans une série de tribulations plus émouvantes les unes que les autres, s'adressent successivement, pour ainsi dire, à toutes les sources d'émotion de la nature humaine.

Oui, Messieurs, le jeune homme, dont le cœur déborde de sentiments, trouve issue à une foule d'émotions diverses dans le spectacle de l'*Andromaque* de Racine et de l'*Iphigénie* d'Euripide, en s'abandonnant simplement à ses impressions naturelles, tandis que son âme ne s'échauffe et ne s'élève, dans le récit d'Isaac et de la mère des Macchabées, qu'en sacrifiant toute sa sensibilité naturelle à ce qui, de lui-même, est un peu froid, la notion du devoir et de Dieu.

Est-ce à dire que la littérature profane, pour exciter

l'émotion, soit tenue de démoraliser, d'enlever toute entrave à la passion? Gardons-nous de cette interprétation erronée? Le sentiment tourne à l'immoralité par les images qui l'enveloppent et qui provoquent les désirs sensuels. Rarement mauvais de sa nature, il se pervertit seulement lorsque l'imagination lui montre son objet sous un jour défendu. C'est ici qu'il faut rendre hommage à l'influence bienfaisante et moralisatrice du beau. Le beau, pour engendrer le sentiment qui y répond, s'aide exclusivement d'images permises; dans son harmonie avec la peinture ennoblie, le sentiment trouve sa moralité; par là, la passion, même en s'épanchant librement, échappe au danger d'être excessive, emportée, immorale. Si l'image est gracieuse et digne ou la description noble, le sentiment s'y développe à l'aise, sauvegardé de tout écart par la pureté de sa forme.

Aussi, Messieurs, chez les Pères, la beauté littéraire étincelle surtout dans les passages où ils se rapprochent le plus des procédés habituels de l'art profane; ils sont d'autant plus éloquents qu'on y sent davantage l'homme dans le prêtre. Et qui songerait à s'en étonner? Les luttes intérieures de la passion contre le devoir, le choc plus ou moins violent de nos sentiments entre eux, ce drame caché dont notre cœur est le théâtre et dont la conscience est l'unique témoin, mais un témoin intéressé et toujours ému, ces phénomènes divers de la sensibilité ne sont point un lot exclusivement dévolu à l'art des écrivains profanes : la littérature ecclésiastique s'en empare plus d'une fois, ici avec réflexion, là par un sentiment instinctif de leur puissance, et elle s'en sert pour corro-

borer l'impression trop souvent éphémère de ses enseignements par le retentissement plus durable de la passion. Tant il est vrai que, si les mouvements passionnés se contiennent dans une juste mesure, ils complètent, à titre d'élément essentiel, l'effet naturel du beau ! Tant il est évident que les conditions morales de l'enfance, et plus encore celles de la jeunesse font une loi de frapper toujours à la porte de son cœur, d'éveiller sa passion par des appels réitérés, si l'on veut intéresser son intelligence aux vérités propres à l'instruire !

Qu'on ne prenne point ces propositions pour des affirmations exclusivement théoriques, pour des vues abstraites de l'esprit que démentirait l'expérience ; c'est là un résultat incontestable de l'observation. Quel homme de bonne foi, au sortir de la lecture des ouvrages de S[t] Augustin, hésiterait à donner la palme à ses *Confessions ?* Ou, si des habitudes scolastiques, si des tendances philosophiques ou des sympathies de polémiste, fixaient son choix sur quelque traité métaphysique, cette préférence, après tout, légitime, ne l'aveuglerait pas assez pour qu'il méconnût l'excellence littéraire des *Confessions,* due surtout aux incidents dramatiques d'une passion longtemps dominante et difficilement vaincue. Le jour le plus brillant de l'éloquence de S[t] Grégoire de Nazianze fut précisément le jour où, de son âme attristée, s'épancha librement l'émotion de l'homme, le jour qui le vit descendre de sa chaire archiépiscopale, et entretenir de ses sentiments intimes, de son affection, de ses tristesses et de ses découragements, la foule du peuple rassemblée dans Sainte-Sophie pour recevoir ses adieux.

En lisant son discours, on se rappelle, par un rapprochement involontaire, les paroles suprêmes d'Ajax, dans les *Trachiniennes* de Sophocle, ses adieux à la lumière du soleil, aux fleuves et aux fontaines de son pays, à Salamine, sa terre natale, à Athènes, sa seconde patrie. S[t] Grégoire n'est ni moins attendri, ni moins éloquent que le héros grec ; il nous touche par des regrets analogues, mais conformes à la sainteté de sa vie et à l'innocence de ses pensées. Enfin, c'est dans les pages les plus attachantes des écrits de S[t] Jérôme qu'éclatent les accents à peine maîtrisés d'une passion ardente et toute mondaine, langage ému d'une âme troublée, où les souvenirs séducteurs de plaisirs enivrants se dressent contre les austères résolutions d'une conversion récente, et où le cœur de l'homme bat et s'agite sous les étreintes du chrétien.

De ces faits et de mille autres semblables, on aurait tort d'inférer que nous rabaissons l'idéal de la beauté littéraire, ou que nous compromettons le respect dû à la sainteté par l'admiration que nous payons sur tous ces points au génie. Un tel reproche serait fondé si l'essence de l'art excluait le mouvement de la passion, et si les émotions profondes du cœur outrageaient et transgressaient les lois de notre nature. Mais le cœur, que Dieu fit pour aimer et sentir, réclame sa part dans les préceptes que pose le goût. Quand l'homme parle aux hommes, il conquiert sur leur âme un ascendant d'autant plus complet qu'il multiplie ses moyens d'action par l'exercice harmonieux de toutes ses facultés. Tous les siècles n'ont-ils pas défini l'éloquence l'art d'*instruire*, de *plaire* et de *toucher*, et, d'un seul mot, l'art de *persuader?*

L'humble piété de Fénélon a substitué le terme de *peindre* à celui de *plaire ;* mais, à part cette substitution, qui avertit l'orateur de perdre tout souci de lui-même pour ne songer qu'à l'intérêt de son œuvre, le rhéteur chrétien a répété, sur la nécessité pour l'orateur de toucher ses auditeurs, les leçons des rhéteurs profanes, ses devanciers. Qu'on subordonne l'élan de la passion à la direction sévère de la raison ; qu'on interdise aux sens ces appétits déréglés, ces accents de volupté farouche, où l'homme dépouille toute dignité, toute noblesse ; d'accord ; telle est, en effet, la règle formelle de l'art. Mais qu'une piété mal éclairée n'aille pas dénier à l'art le pouvoir d'assurer par lui-même la pratique et l'observation de la règle qu'il s'impose. Cette direction de la sensibilité, ce tempérament de la passion que les inspirations religieuses ont si bien accomplis dans les passages plus haut rappelés des écrits de St Augustin, de St Jérôme et de St Grégoire de Nazianze, l'art, s'exprimant par le goût qui en est l'âme, l'opère de lui-même dans les écrits des auteurs profanes ; car le goût, qui admet en toute justice le rôle de la passion dans la réalisation du beau artistique, se doit à lui-même d'en restreindre et d'en régulariser l'usage par la reconnaissance d'un autre de ses éléments essentiels, la raison.

Et voilà la loi de beauté qui régit dans les chefs-d'œuvre de la littérature profane l'expression des passions les plus véhémentes, et qui leur assure une supériorité d'influence, sous le double rapport de l'imagination et de la sensibilité, sur la littérature ecclésiastique.

Cette inégalité cesse, dès qu'il est question du troisième élément du goût, de la raison.

Ici la vérité chrétienne reprend son légitime empire ; ici triomphe la littérature sacrée. Non qu'en ce dernier point les auteurs profanes ne puissent figurer dignement à côté des auteurs ecclésiastiques. Pourquoi Platon, dans ses spéculations métaphysiques, serait-il déplacé à côté de St Augustin ? Démosthène instruira le citoyen et le politique aussi bien qu'un docteur du moyen âge. Mais si, pour éclairer et diriger la raison, si, pour compléter et couronner par des connaissances exactes l'éducation du sentiment et de l'imagination, on a le droit de se rendre attentif à la nature des enseignements, la littérature chrétienne mérite tout entière de servir de matière et d'objet d'étude. Depuis l'Evangile jusqu'au dernier opuscule du dernier de ses Docteurs, la vérité dans la doctrine et dans les leçons ou religieuses ou morales caractérise et distingue les ouvrages qu'elle renferme. Et quelle série de grands noms ! St Justin, Hermias, St Irénée, Athénagore, Tertullien, Clément d'Alexandrie, Origène, St Cyprien, Arnobe, Lactance, St Augustin, St Grégoire de Nysse, St Ambroise, St Hilaire, St Paulin de Nole, St Jérôme, St Chrysostôme, St Basile, St Grégoire de Nazianze, St Epiphane, St Ephrem, St Athanase, tous remarquables par la solidité de la doctrine, la vigueur et la vérité du raisonnement, l'intelligence des enseignements chrétiens sur les questions les plus importantes et les plus intéressantes à la fois, sur la nature de Dieu, sur l'origine de l'homme, ses devoirs ici-bas et sa destinée.

J'ai nommé St Athanase, le magnanime interprète de la tradition chrétienne. Quelle grandeur et quelle im-

muable gravité dans ses écrits ! Quelle élévation et quelle sagacité dans sa réfutation du polythéisme et dans sa discussion de la mythologie ! Et St Augustin, l'incomparable St Augustin, comme parle Bossuet, l'auteur de tant de doctes traités, dont un seul suffirait à la gloire d'un écrivain, le plus savant, le plus profond, le plus fécond des Pères, le seul homme peut-être qui ait pu appliquer un génie également facile à toutes les divisions de la science, à la théologie, à l'exégèse, à la métaphysique, à l'histoire, à la morale, aux arts, aux antiquités, et qui, dans les diverses branches des connaissances, se place toujours sur la même ligne que les plus hautes illustrations : par ses conceptions métaphysiques, avec Platon et Descartes ; par ses considérations historiques, avec Bossuet ; par son interprétation des mystères et des dogmes, avec St Thomas d'Aquin.

Pour grossir cette liste déjà longue et qui pourrait l'être davantage, sans même dépasser le IVe siècle, voici venir le moyen âge et les figures variées et pittoresques de ses Docteurs : St Anselme, le précurseur de la théodicée de Descartes ; St Bernard, le commentateur éloquent, bien que subtil, du *Cantique des cantiques*, et l'incorruptible adversaire d'Abélard ; Albert-le-Grand, vaste répertoire où puisèrent les siècles postérieurs ; St Bonaventure, le mystique le plus raisonneur et le plus instructif ; dans Scott, le dialecticien le plus souple et le plus sagace. Au-dessus de ces immortels penseurs s'élève St Thomas d'Aquin, dont le nom, couronné de la double auréole de la science et de la sainteté, resplendit sur toute la dernière partie du moyen âge ; Tho-

mas d'Aquin, que l'Église compte parmi ses plus grands docteurs et la philosophie parmi ses plus illustres représentants ; Thomas d'Aquin, l'ange de l'école, l'héritier de la science et du génie des Pères, le continuateur de St Augustin et de St Paul ; Thomas d'Aquin, qui amassa aux pieds de son crucifix autant de savoir philosophique que la Grèce en admira dans les ouvrages du divin Platon.

Quand ces écrivains seraient les seuls dont pourrait se glorifier la littérature ecclésiastique, ce serait déjà pour elle un assez légitime sujet d'orgueil, un assez beau titre de gloire. Vous savez tous, Messieurs, qu'à ces noms s'ajoutent mille autres noms, et que, dans presque tous les genres littéraires, la foi a suscité d'illustres interprètes de ses enseignements et des moralistes aussi perspicaces que judicieux.

Toutefois ces génies, en général plus recommandables par l'utilité des doctrines que par les qualités de l'écrivain, embarrasseraient un système d'éducation. L'étude en appartient à l'âge mûr de l'humanité, à l'homme fait, à l'esprit en possession de lui-même, de sa force et de sa valeur intellectuelle. L'intelligence du jeune homme, dans son désir instinctif du beau, dans son besoin inné des émotions que le beau fait naître, comprendrait peu de tels ouvrages et les goûterait moins encore, parce qu'il n'y règne ni cet ordre secret, ni cet habile enchaînement d'idées, ni ces formes élégantes qui répondent si bien, comme expression, à la conception du beau, à l'idéal entrevu par l'intelligence. Tant que le goût est en voie de formation, l'éducation doit satisfaire à son triple besoin de sensibilité, d'imagination et de raison. Croire

qu'on satisfait à ce besoin par des études qui présentent séparément à chacune de ces trois facultés leur aliment respectif, c'est se méprendre sur la nature de notre esprit et considérer comme composé de pièces détachées ce qui est un et indivisible. L'âme qui sent est identique à l'âme qui imagine et à l'âme qui raisonne ; cette âme est tout entière dans chacune de ses manifestations, dans chacune de ses facultés. Aussi la supériorité d'un système d'éducation réside dans l'art de s'adresser simultanément à toutes nos facultés et de les développer d'une manière uniforme.

Or, seuls parmi les écrivains ecclésiastiques, les Pères grecs du IVe siècle réalisent les conditions de ce développement ; seuls ils se distinguent par cette perfection de langage qui, s'unissant à des pensées élevées, plaît à l'imagination, échauffe le sentiment et contente la raison. Les Docteurs latins de la même époque et les Pères antérieurs des deux Églises, aussi grands par le génie, je l'accorde, aussi célèbres dans les annales du Christianisme, j'y consens, sont moins chers à l'éducation, dont ils ont négligé l'un des éléments essentiels, la beauté dans le langage.

Ainsi s'explique, Messieurs, la préférence donnée par les programmes officiels de l'enseignement et généralement approuvée par les établissements d'instruction publique, à quelques Pères du IVe siècle, à St Basile, à St Chrysostôme, et sans doute aussi à St Grégoire de Nazianze, à Synésius, à St Athanase, à St Grégoire de Nysse, à St Epiphane. Voilà, chers élèves, avec les orateurs sacrés du XVIIe siècle, les véritables maîtres de

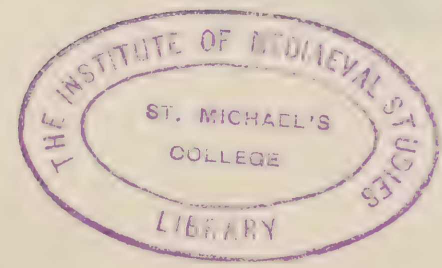
l'éloquence chrétienne ; voilà les hommes qu'entoure à bon droit la vénération d'un double culte, le culte du respect religieux, le culte de l'amour artistique. A de tels hommes, on peut confier sans crainte le soin de votre éducation, l'avenir de votre intelligence. Étudiez-les avec ardeur ; appliquez à les connaître ces enseignements sûrs et féconds, ces règles efficaces d'interprétation, cette méthode à la fois intéressante et instructive qu'ont popularisée parmi vous les exemples et les conseils de votre savant Supérieur. Sous de tels auspices, vous ne courrez pas le risque de vous égarer dans le commerce que vous entretiendrez avec les ouvrages des Pères grecs, traduits et commentés conformément à la méthode adoptée par vos maîtres ; vous retrouverez les traditions du goût antique, sanctifiées par une morale plus haute et par des sentiments tout divins. Vous en retirerez des lumières pour votre esprit et des forces pour votre cœur. Vous entrerez ainsi dans le monde, tout préparés à bien comprendre les devoirs de la vie, tout armés pour en supporter les épreuves. Hommes forts par l'éducation élevée de votre intelligence, chrétiens sincères par la noble direction de votre cœur, vous prendrez rang parmi les meilleurs citoyens.

Si j'avais droit d'associer d'autres déclarations à la mienne, j'invoquerais le témoignage des hommes ici présents que leur position dans l'administration civile a depuis longtemps initiés à la connaissance des véritables besoins de la société, et que leur empressement à venir orner cette réunion et la sympathie dont ils honorent l'Établissement, désignent à votre reconnaissance. Et

qui vous croirait indifférents à ce résultat d'une éducation généreuse et chrétienne, alors que vos regards vont choisir dans cette assemblée l'illustre poëte[1] qui la préside, pour saluer en sa personne l'accord harmonieux des facultés de l'esprit et des qualités du cœur? C'est à lui que je vous renvoie pour apprendre le secret d'unir les sentiments d'un chrétien convaincu à la délicatesse de goût d'un écrivain antique. Puisse l'exemple d'un aussi brillant poëte, que tant de titres vous signalent, obtenir à mes paroles une efficacité salutaire, et nous valoir parmi vous, chers amis, de dignes émules de son talent, d'ardents disciples de sa foi!

Ce discours n'était pas, dès le principe, destiné à la publicité. Mais accueilli par ceux qui l'entendirent avec une très-vive émotion, il cessa d'être un simple accident d'une fête de famille. Grâce à la facilité que donnait à quelques auditeurs peu bienveillants l'absence d'un texte imprimé, il eut à subir divers travestissements qui jetèrent du doute et de la défaveur sur les sentiments de l'auteur. Encore aujourd'hui ces préventions, à peine

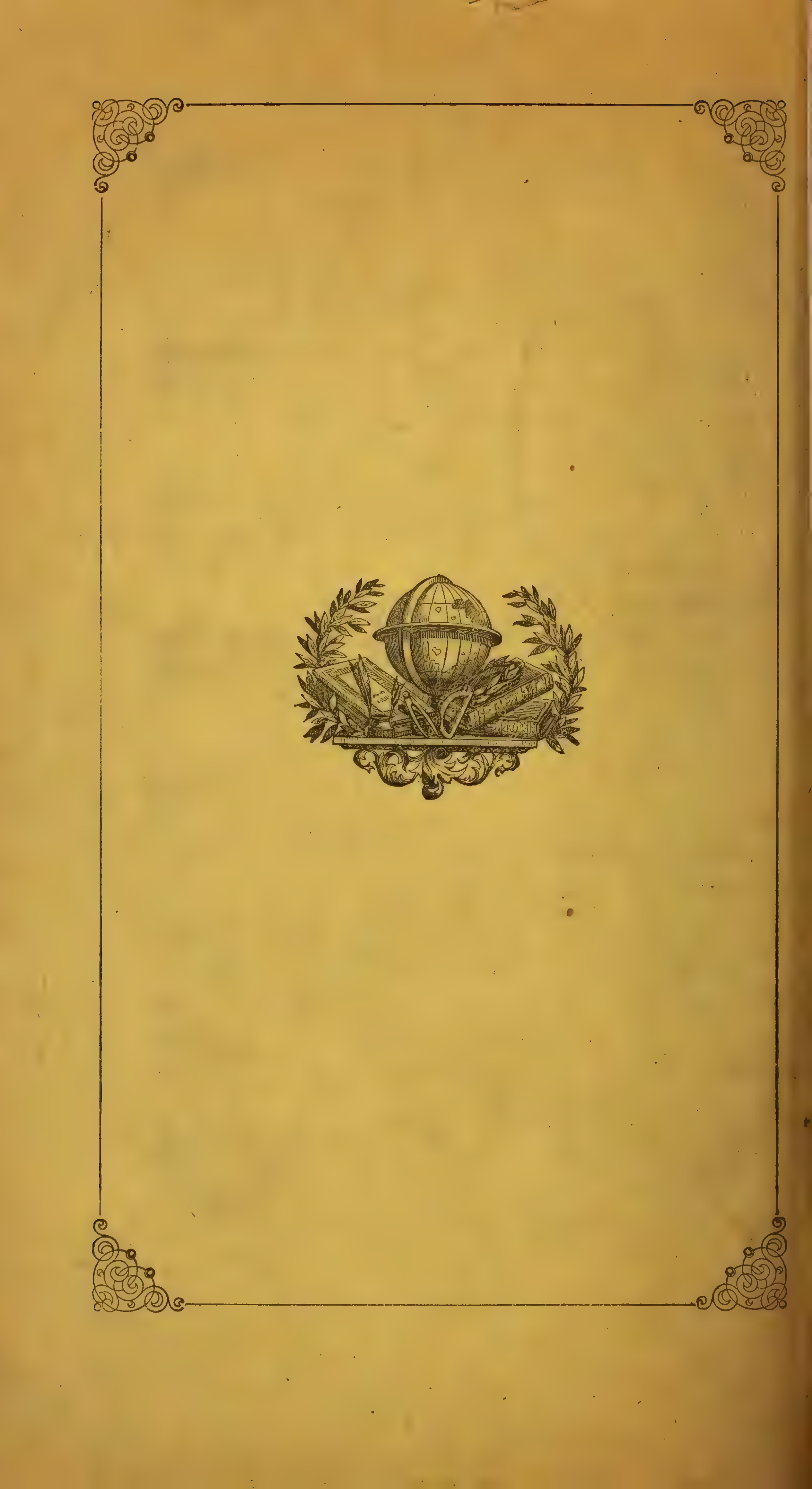
[1] M. Gout-Desmartres, ravi depuis lors, par une mort lamentable, aux lettres et à l'association des anciens élèves de Pons, qu'il avait fondée et qu'il aurait rendue si prospère!

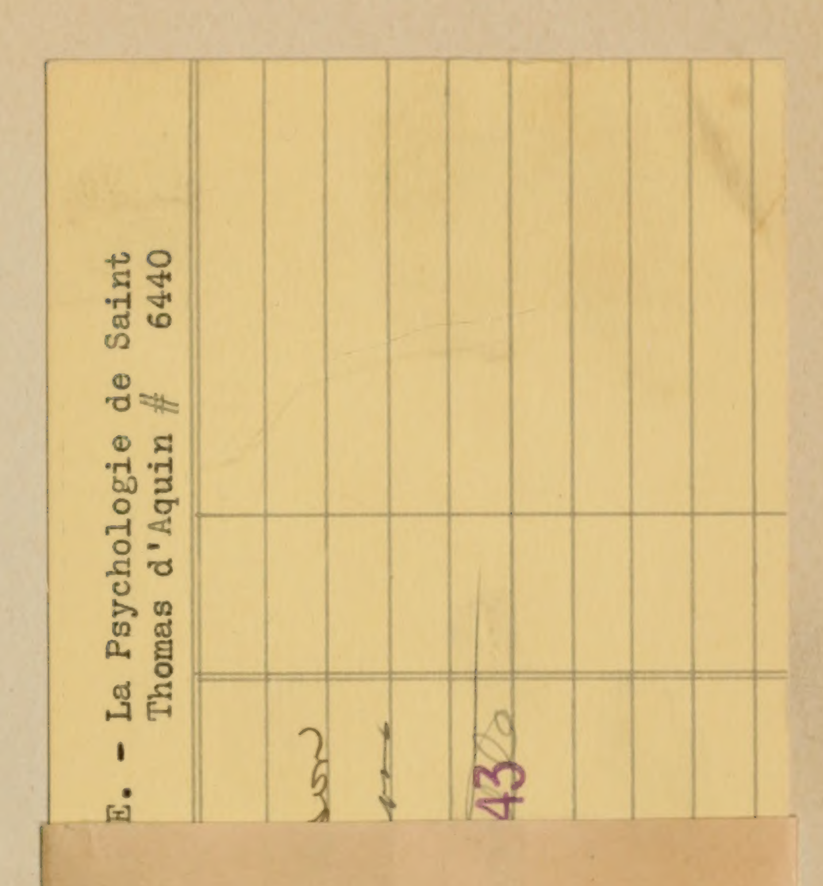

THE INSTITUTE OF MEDIAEVAL STUDIES
ST. MICHAEL'S
COLLEGE
LIBRARY

assoupies, se réveillent à tout propos. Pourquoi n'essaierions-nous pas d'y mettre un terme? Publier ce discours, c'est, à notre sens, le seul moyen de protester, et contre les manifestations impolies dont il fut l'objet de la part d'une ou de deux personnes, et contre les préjugés d'un plus grand nombre, qui n'ont pas hésité à l'incriminer sans l'avoir entendu et d'après des rapports infidèles. Nous ne convertirons personne à nos opinions. Aussi bien n'en avons-nous pas la prétention. Mais nous forcerons ceux qui professent des idées contraires aux nôtres à respecter l'expression de nos pensées, comme nous respecterions l'expression des leurs. Nous espérons que nos lecteurs, admis à nous juger pièces en main, reconnaîtront avec franchise qu'on nous a prêté des exagérations d'idées et des excès de langage qui ne furent jamais ni dans notre esprit ni dans notre bouche; et, sur les points où nous serons d'accord avec eux, peut-être trouveront-ils qu'il était difficile de parler des Pères avec plus d'admiration et de respect.

Nous nous sommes gardé de changer un seul mot au discours que nous avons prononcé. Remanier le texte, c'eût été faire l'aveu d'un tort. Cependant, nous avons cru devoir rétablir trois passages, aisément reconnaissables pour ceux qui nous ont entendu, passages que nous avons supprimés, en avertissant l'auditoire, pour abréger une séance que l'intérêt de la distribution des prix ne garantissait pas assez contre les incommodités de la chaleur et de l'agglomération.

J.-E. C.





THE INSTITUTE OF MEDIAEVAL STUDIES
10 ELMSLEY PLACE
TORONTO 5, CANADA.
6440.

